Orthódoxi Evrópi

STUDIA DO DZIEJÓW KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO
W EUROPIE WSCHODNIEJ

Rocznik
Pracowni Historii Europy Środkowo-Wschodniej
Uniwersytetu w Białymstoku

vol. 4/2021

Orthódoxi Evrópi

Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej

vol. IV / **2021**

Православная Европа
Исследования по истории Православной Церкви в Восточной Европе

Orthodox Europe
Studies for the history of the Orthodox Church in Eastern Europe

Ορθόδοξη Ευρώπη
Μελέτες για την ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Ανατολική Ευρώπη



Białystok 2021

Wydawca:
Pracownia Historii Europy Środkowo-Wschodniej, Uniwesytet w Białymstoku
Laboratory of History of East Central Europe at the University of Bialystok

ISSN 2545-3823

Предыдущие тома „Православная Европа”
Previous “Orthodox Europe” volumes;
Προηγούμενοι αριθμοί „Ορθόδοξη Ευρώπη”
https://kamunikat.org/orthodoxi_evropi.html

Spis treści

Wprowadzenie

Oddajemy do rąk czytelników czwarty numer czasopisma „Orthódoxi Evrópi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej". Już trzy pierwsze numery czasopisma wzbudziły szerokie zainteresowanie w kraju i zagranicą. Deklarację współpracy z redakcją pisma złożyło wielu znanych badaczy dziejów Kościoła prawosławnego w Europie. Redakcja dziękuje za propozycje współpracy, wszelkie uwagi i pomysły. W założeniach inicjatorów czasopisma jest jego otwartość na opracowania poświęcone różnym aspektom funkcjonowania prawosławia w Europie Środkowej i Wschodniej. Z radością witamy więc nowych autorów i współpracowników. Mamy nadzieję, że czasopismo "Orthódoxi Evrópi" będzie naszym wspólnym dziełem.

Niniejszy nowy periodyk zawiera kilka artykułów na temat historii prawosławia w Europie Wschodniej. Periodyk „Orthódoxi Evrópi" przedstawia artykuły, które stanowią wstęp do poznania dziejów społeczności prawosławnej w Europie Wschodniej. Celem periodyku jest również zwrócenie uwagi na relacje między Kościołem prawosławnym a Kościołem katolickim w tej części Europy. Chcielibyśmy przedstawić ten problem w wielu aspektach: religijnym, politycznym, kulturowym i społecznym. Pokazanie tych relacji jest bardzo ważnym zadaniem, ponieważ są one dziedzictwem całej wspólnoty prawosławnej. Mamy nadzieję, że pismo „Orthódoxi Evrópi" doda nowego impulsu do badań nad wpływem chrześcijaństwa prawosławnego na formowanie się tożsamości narodów Europy Środkowo-Wschodniej. Autorzy wyrażają przekonanie, że nowe czasopismo ukaże rolę Kościoła prawosławnego w kształtowaniu cywilizacyjnej tradycji tej części Europy.

Chcemy przypomnieć, że periodyk „Orthódoxi Evrópi" skierowany jest do szerokiego grona czytelników, którzy nie posiadają wiedzy z zakresu historii krajów Europy Wschodniej i relacji międzywyznaniowych. Autorzy chciałby wskazać na pewne problemy, które miały znaczący wpływ na dzieje ludności prawosławnej w Europie Środkowo-Wschodniej i krajach sąsiednich. Problemy te mają wielkie znaczenie w historii tych państw i tożsamości ich mieszkańców. Ukazywanie istotnych wydarzeń w dziejach prawosławia w Europie Środkowo-Wschodniej nie jest jedynie przypomnieniem faktów historycznych, ale sposobem ukazania złożoności minionych relacji międzywyznaniowych. Jednocześnie autorzy pragną ukazać rolę kultury prawosławnej w dziejach narodów Europy Środkowo-Wschodniej.

Foreword

Herby we present our readers with the fourth issue of "Orthódoxi Evrópi. Studies on the history of the Orthodox Church in Eastern Europe". The first three issue of the magazine have aroused wide interest in the country and abroad. Many well-known scholars of the history of the Orthodox Church in Europe have declared their willingness to participate in the journal's development. The editorial boards is grateful for offers of cooperation, all comments and ideas. One of the assumptions of the initiators of the journal are for it to be its open to studies devoted to a variety of aspects of the functioning of Eastern Orthodoxy in Central and Eastern Europe. We are happy to welcome new authors and collaborators. We hope that the "Orthódoxi Evrópi" magazine will be our common achievement.

This new periodical contains some articles about the history of Orthodox Christianity in Eastern Europe. The periodical "Orthódoxi Evrópi" presents articles, which are an introduction to the history of different problems concerning the Orthodox peoples in Eastern Europe. The aim of the periodical is to draw attention to the relations between the Orthodox and Catholic churches in this part of Europe. We would like to present the many aspects of this problem: religious, political, cultural and social. Showing these relations is a very important task, as they are the heritage of the whole Orthodox community. We hope that this tome will give a fresh impulse for research on the influence of the Orthodox Christianity on the formation of the identity of the nations of Central and Eastern Europe. We also hope that this new periodical will take up the problem of presenting the role of the Orthodox Church in the formation of the civilizational tradition of this region of Europe.

We would like to reiterate that "Orthódoxi Evrópi" is directed at a wide audience, who are not necessarily knowledgeable about the field of the history of the countries of Eastern Europe and interdenominational relations. Authors would like to point out certain problems, which have had a significant influence on the history of the Orthodox in Central and Eastern Europe and neighboring countries. These questions have a great significance for the history of these states and the identity of their inhabitants. Showing the dramatic moments in the history of the Orthodoxy in Central-Eastern Europe is not merely a reminder of historical fact, but a way of showing the complexity of past interdenominational relations. At the same time the authors wish to show the role of Orthodox culture in the history of the nations of Central and Eastern Europe.

vacat

ANTONI MIRONOWICZ

The Orthodox Church in the Polish and Ruthenian Lands to the end of 12th century. Part II

Słowa kluczowe: Cerkiew prawosławna, Dynasta Piastów, Ziemie polskie
Keywords: Orthodox Church, Piast dynasty, Polish Lands

Streszczenie

Kościół prawosławny na ziemiach polskich i ruskich do końca XII wieku. Część II

Cerkiew na ziemiach ruskich była organizacyjnie i duchowo powiązana ze społecznością prawosławną znajdującą się na terytorium państwa pierwszych Piastów. Z tego powodu rozpatrywanie sytuacji ludności w granicach państwa polskiego musi uwzględniać przedstawioną charakterystykę Kościoła ruskiego. Położenie wyznawców Kościoła prawosławnego w Polsce zmieniało się wraz ze zmianami organizacyjnymi w strukturze cerkiewnej, zmianami w relacjach między księstwami polskimi i ruskimi, a zwłaszcza kolejnymi przesunięciami granic naszego państwa na wschodzie.

Abstract

The Orthodox Church in the Polish and Ruthenian Lands to the end of 12th century. Part II

The Ruthenian Church was organisationally and spiritually connected to the Orthodox community in the early Piast state. Therefore, an analysis of the situation of Polish Orthodox Christians has to include the aforementioned overview of the Ruthenian Church. Their position changed along with the organisational changes in the Orthodox Church, changes in relations between the Polish and Ruthenian states, and especially the alterations to the eastern border of Poland.

[1] Prof. Antoni Mironowicz, Dean, Chair of the History of East-Central Europe of the University in Białystok. His specialisation is the history of the Eastern Church in Middle-Eastern Europe. He is an author of 65 books and around 500 other works on this subject.

Since the formation of its state structure and throughout the middle ages Poland has been at the crossroads of eastern and western influences. By accepting Christianity from Bohemia in 966 it moved into the sphere of Latin civilisation. At the same time, Poland was at the periphery of Latin Christianity. It is in the middle ages that the ethnic and geographic borders of Poland formed along with its cultural identity. Byzantine-Ruthenian Orthodox Christianity was already present within Polish borders during the reign of Bolesław I the Brave.

After Kievan Rus' adopted Christianity its influence gained a religious aspect. Its western borders reached west to the upper Bug and Styr (including Brest and Drahichyn) and included lands along the San and Dniester rivers with fortified settlements taken in 981 by Vladimir the Great – Przemyśl and Chervyen[2]. Bolesław I feared the political and religious expansion of the Rurikid state and therefore he entered into an alliance with the Pechenegs, who were enemies of the Kievan Rus'. There are signs of their cooperation since 1013. The Polish Duke also encouraged Bruno of Querfurt to do missionary work among the Pechenegs[3] and had Reinbern, the bishop of Kołobrzeg, sent to the Turov principality for the same purpose. This lead to a decisive reaction from the Ruthenina princes, who had the Latin bishop, accompanying prince Sviatopolk, arrested and imprisoned.

Bolesław's attitude towards the Ruthenian Church was also formed under the influence of the religious landscape of his state. The creation of a Latin metropolis in Gniezno in 1000 probably influenced the placement of metropolitan borders in Sandomierz. The Slavic metropolis was supposed to include the areas of eastern Poland which were outside of Gniezno's jurisdiction and reached as far as the Bug river valley, Podlasie, the upper Dniester, and the Cherven Cities. Some of these areas were, after 981, part of Kievan Rus'. Having accepted the "Ruthenian faith", the people of Podlasie and the Bug river valley increasingly integrated with the Ruthenian principalities and were incorporated into the Kiev metropolis[4]. Bolesław I the Brave also worried that Slavic cult centres would become subjects of the Kiev metropolis. On the other hand, he could not deny that the number of faithful belonging to the Orthodox Church was increasing in his state. There was always at least one Ruthenian clergyman at court and the king's mint issued coins with Bolesław's name in Cyrillic letters[5]. After Bolesław intervened in Kiev his son-in-law Sviatopolk became Duke of Kiev and the contested Cherven Cities, inhabited by people of

---

[2] B. Włodarski, *Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich*, „Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu", t. XXIV, z. 2-3, Toruń 1959, pp. 7-36; H. Paszkiewicz, *Powstanie narodu ruskiego*, Kraków 1997, pp. 388-402.

[3] S. Zakrzewski, *Bolesław Chrobry Wielki*, Warszawa 1925, p. 220; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 98-101.

[4] S. Zajączkowski, *Najdawniejsze osadnictwo polskie na Podlasiu*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych", t. V, 1936, pp. 13-44; H. Paszkiewicz, *Powstanie narodu ruskiego*, p. 366.

[5] M. Gumowski, *Szkice numizmatyczno-historyczne z XV w.*, Poznań 1924, pp. 80-108.

Orthodox denomination, became part of Poland in 1018[6]. The Polish takeover of the Cherven Cities did not change their ethnic structure. The growing Polish-Ruthenian antagonism and the rivalry between Rome and Byzantium in this part of Europe turned religious denomination into an international issue.



Bolesław I the Brave
https://en.wikipedia.org/wiki/Boles%C5%82aw_I_the_Brave [access 2019.04.04]

[6] However, in 981 the duke of Kiev Vladimir the Great had already taken over the lands formerly ruled by Mieszko I, including the Cherven Cities and Przemyśl. According to G. Labuda, the Piast dynasty only took control of the Cherven Cities after 1018 and only controlled them until 1031. G. Labuda, *O obrządku słowiańskim w Polsce południowej, czyli Kraków biskupi przed rokiem 1000. Przyczynek do dyskusji nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce*, „Studia Historyczne", 27 (1984), z. 3, pp. 372-411; idem, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. II, Poznań 1988, p. 165.

In this context any important political event in Polish-Ruthenian relations would influence the position of the Orthodox Church in medieval Poland. The wars waged by Ruthenian princes in 1017, 1019, and 1022 brought them significant territorial gains in the upper Narev and Bug river valleys. Kiev only embarked on a larger campaign against its western neighbour after the fall of Mieszko II, when the state fell into disarray. In any case, Polish control over the Cherven Cities turned out to be short-lived, as Yaroslav the Wise reconquered them in 1031. It was then that Christianisation by the Ruthenian Church intensified in Podlasie, the Chełm region, and the Wieprz and Bug interfluve[7]. This region was drawn into the orbit of Ruthenian statehood in the third decade of the 10th century and remained there with short breaks (970-981, 1018-1031) until the 14th century. The settlement patterns in this area were strongly influenced by the Orthodox Church. It is highly probable that Yaroslav the Wise not only controlled these lands, but also laid waste to Sandomierz, which was only a two days march from Cherven[8]. Some scholars believe that the borders of the Ruthenian state could have reached as far west as beyond the river San. Casimir I the Restorer put an end to the internal chaos in Poland with Ruthenian and German aid. Importantly from our point of view, he came to an agreement with Yaroslav the Wise, expressed in marriage alliances. Around 1038-1039 Casimir married Yaroslav's daughter Maria Dobroniega, while his sister Gertrude married in 1043 Iziaslav of Kiev, Yaroslav's son[9]. In his difficult position, the Polish king accepted the loss of Belz and the Cherven Cities to his brother-in-law, agreed to the displacement of Polish people to the east, and returned the captives taken by Bolesław I from the Dnieper river valley[10]. It is also possible that around 1041 Yaroslav the Wise came into possession of the lands between the Bug and Narew rivers, which opened the way for Ruthenian princes to expand towards the Neman river and into Yotvingia. For this purpose Yaroslav organised two more expeditions into Masovia and northern Podlasie

[7] G. Labuda, *O obrządku słowiańskim w Polsce południowej, czyli Kraków biskupi przed rokiem 1000*, [in:] *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. II, Poznań 1988, pp. 165, 205-211.

[8] According to the chronicler Nestor, Ruthenian forces gathered during the 1031 campaign took the Cherven Cities, submitting them to the Kievan state. "Yaroslav and Mstislav gathered warriors in numbers, went against the Poles, took back the Cherven Cities, and scoured Polish lands, taking many of their people, and separating them. Yaroslav settled his own people over the Ros', where they are to this day." F. Sielicki, *Kroniki ruskie*, p. 317.

[9] O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895, pp. 87-90, 93; *Повесть временных лет*, изд. Д. С. Лихачев, под ред. В. П. Адриановой-Перетц, [in:] *Полное собранне русских летописей*, т. II, Москва 1950, pp. 380, 381; A. F. Grabski, *Studia nad stosunkami polsko-ruskimi w początkach XI wieku*, „Slavia Orientalis", t. VI, 1957, pp. 171-173; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, Warszawa – Wrocław 1992, p. 121; A. Mironowicz, *Prawosławne żony i matki królów oraz książąt polskich*, „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. I, Białystok 2010, ed. U. Pawluczuk, pp. 11-26.

[10] H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, p. 428; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* Białystok 2006, p. 72.

(1043 and 1047 r.)[11]. Ruthenian reign brought with it settlers from Volhynia and Polesia, who took residence over the Mukhavets and Bug rivers, including the fortified settlements of Brest, Kamyenyets, Mielnik, Drahichyn, Suraż, and Bielsk. The Ruthenians were the most numerous in the Bug, Narew and Wieprz river valleys. These lands came under the rule of first the Kievan dukes and later the Turov-Pinsk and Volodymyr-Halych princes[12]. In the 11th century the Turov principality encountered the strongest of the Prussian tribes – the Yotvingians. The Rutheninan princes took over lands along the rivers Neman and Narew, founding Grodno, Vawkavysk, and Indura. Ruthenian settlement developed at the turn of the 11th and 12th centuries under the protection of fortified settlements, displacing the Yotvingians and Lithuanians. As the Ruthenian colonisation spread from the Bug river valley towards the Narew river, they ran in the north into Masovian colonists in the central Nurzec river valley.



Poland (992–1025) of the end of the reign of Bolesław I
https://en.wikipedia.org/wiki/Boles%C5%82aw_I_the_Brave [access 2019.04.04]

[11] B. Włodarski, *Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich*, p. 35.
[12] J. Wiśniewski, *Osadnictwo wschodniej Białostocczyzny*, „Acta Baltico-Slavica", t. XI, Wrocław 1977, p. 8.

Christianisation in the Polish-Ruthenian borderlands was initially conducted by the Kiev and Bilhorod bishoprics and later by the Volodymyr diocese created prior to 1085, which initially covered Volhynia, Polesia, Podlasie, and the Cherven Cities, including Halych, Przemyśl, Belz, and what would later become Lviv[13]. Although this date is controversial[14], there is no doubt that the Volodymyr bishopric was an important political instrument for the Rurikid dynasty. The borderline between Polish and Ruthenian settlement, often decided by political and military factors, ran from the Carpathian Mountains in the south to the Baltic tribes in the north. Podlasie, the Wieprz and Bug interfluve, the Przemyśl region, found themselves under Ruthenian influence. This forces us to analyse the Polish-Ruthenian borderlands on three levels: political, ethnic, and religious.



Duke Yaroslav the Wise
https://en.wikipedia.org/wiki/Yaroslav_the_Wise [access 2019.04.04]

[13] A. Poppe, *Kościół i państwo na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968, p. 178; Е. Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, ч. 1, Москва 1901, p. 334.
[14] Some sources place the creation of the diocese in 992. See: *ПСРЛ*, т. IX, Санкт-Петербург 1862, p. 65.

The reign of Casimir I the Restorer's son Bolesław, fell to a period of significant change in the politics of the Kievan state, brought about by the struggle between the sons of Yarsolav the Wise. Iziaslav, married to Casimir's sister, banished by his younger brothers in 1073, sought help in Poland. He found it with Bolesław II the Bold. In his defence Bolesław set out on two campaigns against Kiev. The resulting course of events was similar to that of 1018 when Bolesław I set up Sviatopolk on the Kievan throne. The Chronicler Gallus saw many parallels between the reigns of the two Bolesławs[15]. Apart from political gains, Bolesław's efforts were motivated by personal and familial interests. We have to remember that Bolesław's mother was Maria Dobroniega, sister to Yaroslav the Wise, which made him Vladimir the Great's grandson. According to Jan Długosz, Bolesław also subscribed to the "Ruthenian faith". The strength of the family tradition is testified to by the fact that Bolesław's son Mieszko, who returned to Poland after his father's death, also married a *Ruthena puella* in 1088[16]. His Ruthenian wife was probably Eudoxia, sister to Yaropolk son of Iziaslav, prince of Volhynia. Another event important to our analysis is Bolesław II the Bold's expedition to Brest in 1073. Although this campaign brought few permanent territorial gains, it significantly increased the number of Ruthenian Orthodox faithful in Polish lands. The conflict between Bolesław II the Bold and the Ruthenian princes did not last long, as in 1076 the Polish king came to an agreement with Iziaslav's rivals Sviatoslav and Vsevolod, who promised Poland military aid in the war against the Czechs and Germans. Even though next year Bolesław again set up Iziaslav on the Kievan throne, his campaign did not change the borders.

Polish-Ruthenian relations changed as the decentralisation of Kievan Rus' increased. Władysław I Herman twice gave shelter to Ruthenian princes and got involved in their internal struggles. It has to be admitted, however, that despite the ongoing conflicts, Polish-Ruthenian relations were for the most part friendly. Border wars and interventions in internal conflicts were commonplace in the period. Some of the military efforts were not indeed inter-state wars and were waged in defence of the senioral rights of Kievan and Cracovian princes.

---

[15] „Igitur rex Bolezlavus secundus audax fuit miles et strennuus, hospitum susceplor benignus, datorque largorum largissimup. Ipse quoque sicut primus Bolezlavus magnus Ruthenorum regni caput, urbem Kyow precipuam hostiiiter intravit", *Galii Anonymi Cronica*, p. 48.

[16] „Monumenta Poloniae Historica" (thereafter: *MPH*), t. II, Warszawa 1952, p. 55; Gall Anonim, *Kronika polska*,translator R. Godecki, Kraków 1923, p. 48.



Kievan Rus' in the 12th century
https://en.wikipedia.org/wiki/Kievan_Rus%27 [access 2019.04.04]

Polish-Ruthenian conflicts did little to change religious relations. Ruthenian princesses protected the Orthodox faithful from discrimination. Family connections played an important role in establishing the position of the Orthodox Church in the structures of the Piast monarchy. Chroniclers report numerous marriages between the early Piasts and Ruthenian princes and princesses. These marital alliances, initiated in 1012 with the marriage of Bolesław I's daughter to Sviatopolk of Turov, became a frequent occurrence in Polish-Ruthenian relations. Thus the daughter of Władysław I Herman was married off

to the prince of Volodymyr and Volhynia Yaroslav I, who cooperated with the grand dukes of Kiev. This policy was continued by Bolesław III Wrymouth, who married in 1103 Zbyslava, daughter of Sviatopolk of Kiev, son of Iziaslav. Bolesław's sister married an unknown Ruthenian prince. Prince Zbigniew sought shelter in Rus' from Wrymouth's armies in 1106. The Orthodox Church exerted a significant influence on religious life, customs, and culture of Poland. Two religious denominations vied for dominance in the Polish-Ruthenian borderlands. These eastern and western alignments were expressed in different organisational structures and ecclesiastic tradition. Paradoxically, these were concurrent with the belief in a single universal Church.

*

At the turn of the 11th and 12th centuries Poland shared a border with the Volhynian and Przemyśl principalities established at the end of the 11th century. The Volhynian principality bordered on the Turov-Pinsk principality in the north-east, which in turn reached the Polotsk principality, including Minsk. The Volhynian principality gained independence from Kiev in the middle of the 12th century under the reign of Iziaslav son of Mstislav and remained permanently in the hands of the Monachovich line. Iziaslav's son, Mstislav, upon losing the Kievan throne and the Periaslav principality, took over governance in Volodymyr, while his brother Yaroslav received the Lutsk region[17]. Mstislav, who was married to Agnieszka, daughter of Bolesław III Wrymouth, had four sons: Sviatoslav, Roman, Vsevolod, and Vladimir. After his death Roman received the Volodymyr principality, Vsevolod the Belz region, Sviatoslav the Cherven region, and Vladimir the Brest region. In the south-east Poland bordered on the lands controlled by the descendants of Rostislav. Two principalities arose in this area centred around Przemyśl and Terebovlia.

The place of the Eastern Church in the early Piast monarchy cannot be described without outlining the area of influence of the Polotsk, Turov, and Volodymyr dioceses in Poland, as well as the mostly unknown story of the establishment of the Przemyśl eparchy at the turn of the 11th and 12th century.

The areas of what would become Podlasie, as well as the Neman and Narew river valleys could have initially belonged to the Polotsk bishopric, which was established by Vladimir the Great[18]. Polotsk played an important political role in Kievan Rus'. Its bishops held jurisdiction, since the 1080s, over the few settlements which housed churches in the western reaches of the Ruthenian lands beyond Grodno. The growing importance of Turov during the reign of duke Vsevolod (1078-1093) contributed to the creation of the Turov principality in 1088. As the Turov region rose to the rank of a feudal

---

[17] М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. II, Львів 1905, pp. 365, 366; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* Białystok 2006, p. 74.

[18] Е. Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, ч. 1, pp. 334, 335; Г. Шейкин, *Полоцкая епархия*, Минск 1997, p. 5.

principality, prince Sviatopolk had an independent diocese established in Turov[19]. For Podlasie and the Brest and Grodno regions this meant coming under the influence of the bishops of Turov. By the end of the 11[th] century, the Turov diocese must have included Turov, Pinsk, Brest, Kamyenyets, Kletsk, Grodno, Drahichyn, and Bielsk[20].



The Principality of Turov and Pinsk
https://en.wikipedia.org/wiki/Principality_of_Turov [access 2019.04.04]

[19] A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, pp. 183-188; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*, Kraków 2000, p. 57.

[20] A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, map of Ruthenian Eparchy of the end of the 11th century; M. Kosman, *Historia Białorusi*, Wrocław 1979, p. 44; *Kościół prawosławny w Polsce. Dawnej i dziś*, ed. L. Adamczuka i A. Mironowicza, Warszawa 1993, p. 49; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura...*, p. 390; *Православная Энциклопедия. Русская Православная Церковь,* Москва 2000, p. 161, map I.

It is unknown how long this administrative division in the Orthodox Church lasted. Significant changes in the borders of the Turov and Volodymyr dioceses were made after Vladimir Monomakh rose to the position of grand duke in 1113. That is when prince Yaroslav, son of Sviatopolk II, ascended to the throne of the sovereign principality of Turov and Volhynia. He lost the principality of Volhynia, after he had rebelled against the grand duke, and the diminished Turov principality went in 1125 to Vladimir Monomakh's younger son, Vyacheslav, who lost it in 1146 as a result of civil war. He briefly regained control of it before his death in 1154. Grand duke of Kiev, Yuri Dolgorukiy, divided the Turov principality into two feudal provinces: Turov and Mazyr. Formally dependent on Kiev, the Turov principality lost importance to the growing power of the princes of Halych and Volhynia.

It is still difficult to say when the borders of the Turov diocese shifted. Changes brought about by feudal fragmentation of Ruthenian principalities must have influenced the extent of the Orthodox dioceses neighbouring Polish lands. This might have happened as a result of new political divisions in 1135, when prince Iziaslav Mstislavich of Turov abandoned his residence and settled in Volodymyr-Volynskyi. Turov's further loss of position resulted from the next stage of the struggle between Ruthenian princes. The changes must have been significant, since the Volodymyr eparchy gained control, in the middle of the 12th century, of Volhynia west of the Sluch and Horyn rivers, Polesia with Brest, Slonium, Grodno, Vawkavysk, and Kobryn, middle Bug river valley with Mielnik, Drahichyn, and Bielsk, the Cherven Cities and Przemyśl, as well as the upper Dniester river valley with Halych. Thus the diocese included areas stretching from the Lithuanian tribes in the north, along the Polish and Hungarian border in the west, to the lands of the nomadic Cuman (Polovtsi) tribes in the south[21].

The north-western border of the Turov, and later Volodymyr, diocese was formed depending on the extent of the influence of the Ruthenian principalities. Its territorial growth followed the territorial gains made by the Rurikid dynasty. For example, Ruthenian princes Igor Olegovich and his brothers Sviatoslav and Vladimir received lands in return for the help extended to the Polish prince Władysław III. In 1145, after a settlement was reached between Władysław III, Bolesław IV the Curly, and Mieszko III the Old, prince Igor Olegovich received Wizna, extending the borders of the Volodymyr eparchy[22]. Taking this into consideration, it has to be assumed that in the middle of the 12th century the

[21] Н. И. Теодорович, *Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской иерархии: исторический очерк*, Почаев 1893, p. 7; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 r.*, Lublin – Chełm 1999, p. 100; *Православная Энциклопедия. Русская Православная Церковь,* p. 161, map I, II.

[22] F. Sielicki, *Kroniki staroruskie*, Warszawa 1987, p. 203, 204; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 76.

border of the Volodymyr eparchy must have extended to the Narew river. Areas north of the river fell under the jurisdiction of the Kievan metropolitans[23].

From the beginning of the 13th century the Volhynian eparchy followed the fate of the principality of Volhynia, as the Ruthenian state entered a period of feudal fragmentation. In the case of Volhynia, this process started in the middle of the 12th century and led to the creation of new eparchies along with the political dissolution of Ruthenian unity. The Volodymyr diocese was divided into new bishoprics centred around: Halych (1147), Przemyśl (1219), Uhrov, later Chełm (1223), and Lutsk (1235)[24]. It should be reminded that the Volodymyr diocese neighboured the Latin metropolitan province of Great Moravia established ca. 900[25]. The Catholic Church did not play an important role in this area until the creation of the Chełm diocese in the middle of the 15th century.

Let us go back, however, to the problems of Polish-Ruthenian borderlands relating to the principalities of Drahichyn and Brest. Since the death of Mstislav II the Bold's son Vladimir in ca 1173, both of these were ruled by Vasylko son of Yaropolk, grandson of Iziaslav son of Mstislav, from the Monomakh family. Vasylko married Helena, daughter of Bolesław IV the Curly, becoming the brother-in-law to Masovian prince Leszek the White. Prince Casimir II the Just, who was married to Helena, daughter of prince Rostislav of Halych, was a patron of good Polish-Ruthenian relations. Having assumed the Cracow throne in 1177 Casimir II the Just changed the policy towards the Ruthenian princes. In place of the former alliances by which senioral princes supported each other in the struggle for the Kievan and Cracovian thrones, relations which involved the individual neighbouring principalities in the two states rose in importance. Casimir's involvement in Ruthenian affairs would aim to establish in neighbouring principalities Ruthenian princes who supported Poland and were related to the Piast family[26].

The ascensions to the thrones of Drahichyn and Brest are a good example of this policy. The principalities in question were in contention between prince Vasylko and prince Vladimir of Minsk. In 1182 the prince of Minsk conquered Brest, but was defeated by the Polish armies sent by Leszek the White. Vasylko remained in Drahichyn, while the Masovian prince's Polish warriors settled in Brest. Prince Vladimir of Minsk, having received help from the prince of Polotsk, regained control of Brest and moved against Drahichyn. His troops defeated the combined forces of Vasylko and Leszek the White and took Drahichyn. It was only after an intervention by Polish armies that the prince of Minsk was forced to retreat to Brest. In return for Polish military aid Vasylko was to transfer, upon his death, control over the Drahichyn principality to

---

[23] J. Wiśniewski, *Osadnictwo wschodniej Białostocczyzny*, pp. 9, 10.

[24] A. Poppe, *Metropolici i książęta Rusi Kijowskiej*, [in:] G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, p. 391.

[25] W. Abraham, *Organizacja Kościoław Polsce do połowy wieku XII,* ed. 3, Poznań 1962, p. 84.

[26] B. Włodarski, *Sąsiedztwo polsko-ruskie w czasach Kazimierza Sprawiedliwego*, „Kwartalnik Historyczny", R. LXXVI, z. 1, 1969, p. 8.

Leszek the White. Although this seems not to have happened, as until 1192 power was held here by an unknown Ruthenian prince. Some historians believe this prince might have been Vasylko's father in law, Roman Mstislavich[27]. He was only removed by Casimir II the Just, who took Drahichyn during an expedition against the Yotvingians[28]. Polish rule in Drahichyn only lasted until 1219, when the Bug river valley, apart from Drahichyn itself, was taken over by Ruthenian princes. Masovian prince Conrad granted the Drahichyn castle along with the lands north of the Bug river to the Dobrzyński brothers in 1237. They were expelled next year by Daniel Romanovich of Halych after he conquered Drahichyn.



Prince of Halych, Roman Mstyslavych
https://www.google.pl/search?q=Roman+ksi%C4%85%C5%BC%C4%99+halicki&tbm
[access 2019.04.04]

[27] В. Н. Тати́щев, *История Российская, с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная*, т. IIII, Москва-Ленинград 1964, p. 128.
[28] B. Włodarski, *Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich*, p. 29; ibidem, *Rola Konrada Mazowieckiego w stosunkach polsko-ruskich*, Lwów 1936, p. 25.

After Vasylko's defeat the Brest principality remained in the hands of prince Vladimir of Minsk. His reign, however, was brief. During an expedition to Brest Casimir II the Just set up his nephew Sviatoslav as the prince of Brest. Sviatoslav was the son of Mstislav II the Bold and Casimir's sister Agnieszka. Sviatoslav was expelled by the people of Brest, returned to the throne, and was finally poisoned, upon which the throne was taken by his brother, prince Roman of Volodymyr. Thus the principalities of Brest and Volodymyr were joined, which had a significant influence on the shape of the Volodymyr diocese, which covered all of the Polish-Ruthenian borderlands. Four principalities were located within its borders: Drahichyn, Brest, Volodymyr, and formally until 1219 Przemyśl. The shifting territories of the principalities influenced the borders and titles of the diocese, increasingly known as the Volodymyr-Brest bishopric. The independence of this area, which was susceptible to Polish influence, was stressed by the chronicler Wincenty Kadłubek[29]. Ruthenian princes, having conquered the Bug river valley all the way to its conflux with the river Nurzec, erected fortified settlements in Mielnik, Drahichyn, Suraż, Brańsk, and Bielsk. Masovian settlers were pushed out from the Mukhavets river valley and the areas surrounding Brest. Ruthenian settlement was only halted in the 13th century as a result of Yotvingian invasion[30].

In this analysis one cannot ignore the Przemyśl principality and the associated diocese. According to Henryk Paszkiewicz, the pre-existent Slavic bishopric in Przemyśl was incorporated into the Kiev metropolis as early as 1037, under the reign of Yaroslav the Wise[31]. However, this claim seems dubious, as the diocese is not listed in the register of bishoprics belonging to the Kiev metropolis. It is also doubtful that Bolesław II the Bold would have founded a Ruthenian diocese in Przemyśl in 1069, nor that there would be a vicar bishop in Staryi Sambir at the time[32]. Bolesław II the Bold had no interest in creating a Ruthenian bishopric in Przemyśl. If anything, he might have been supporting the existing Slavic rite church. The creation of a Ruthenian bishopric only became an issue after Przemyśl was taken by the duke of Kiev, Vsevolod son of Yaroslav, who gave control of it to the prince of Volodymyr and Turov, Yaropolk-Peter, son of Iziaslav. Since 1086 the Przemyśl principality was taken over by the descendants of Rostislav. The principality, including the fortified settlements of Przemyśl, Zvienigorod, and Trembovla, split off from the principality of Volodymyr, which belonged to Rostislav Vladimirovich, who was married to Helena, daughter of the Hunagrian king Bela I. After his death Rosti-

[29] *Kronika Wincentego Kadłubka*, [in:] *MPH*, t. II, p. 397, 398.
[30] There are known Yotvingian expeditions to the vicinity of Brest (1228), Drahichyn (1234), to the Pińsk area (1248), to the vicinity of Lublin (1278) and repeated to the territories of eastern Mazovia. J. Wiśniewski, *Osadnictwo wschodniej Białostocczyzny*, p. 9, 10.
[31] H. Paszkiewicz, *The Origin of Russia*, London 1954, p. 385; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, Warszawa 1982, p. 34, 35; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 78.
[32] T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Warszawa 1951, p. 35.

slav lost control of the Volodymyr principality. His descendants only tried to regain control of their inheritance after 1085. Two years later Rurik Rostislavich took Przemyśl, Volodar – Zwienigorod, and Vasylko – Trembovla. The latter, after he invaded Poland along with the Pechengs, was blinded in 1092 by David Igorovich, prince of Volodymyr and Volhynia, who was fearful of Trembovla's aggressive politics[33].

After Hungarian intervention and the death of Rurik in 1092 Volodar took Przemyśl. His marriage to a daughter of a Pomeranian prince and confirmation of his rule in Przemyśl and Zvienigorod by Ruthenian princes in Lubech in 1097 facilitated the creation of an independent principality. His mother, Helena, played a major role in his efforts. As the Croatian queen, she wanted to increase the importance of Przemyśl and regain other territories which used to be under prince Rostislav's rule[34]. The principality of Przemyśl had many features of an independent state, especially with regards to domestic and foreign policy.

The aforementioned facts are important in dating the creation of the Przemyśl bishopric. One of the two bishops accompanying king Koloman of Hungary (1095-1116) died during his invasion of Przemyśl in 1099. His plans to conquer Przemyśl and set up a Latin bishop there were not accidental, as it was an important political and economic centre, where there probably already was a Byzantine diocese. During Volodar's reign there already was a bishopric in Volodymyr. However, in view of the conflicts between Ruthenian princes, it can hardly be assumed that the Przemyśl principality belonged to the Volodymyr diocese. The prince of Przemyśl, having become independent of Volodymyr, would have wanted to create his own church structures. Therefore, August Fenczak's hypothesis that a bishop was set up in Przemyśl during the Lubech congress of Ruthenian princess must be considered likely[35]. All of the participating princes had at least one bishopric cathedral in their territories, which was expected in the medieval concept of an independent Ruthenian principality. The lack of any information in Ruthenian sources about a bishop in Przemyśl indicates that he was not under the jurisdiction of the Kievan metropolis, but directly suborinte to the Patriarch of Constantinople. This would only have occurred if the bishop in question was the diocesan of Tmutarakan, who reported directly to the Byzantine patriarch. This would have been possible, as the prince of Tmutarakan was Rostislav Vladimirovich. His son, Volodar, retained his ties to the bishops of Tmutarakan. The arrival of the bishop of Tmutarakan in Przemyśl would not have changed his status within

[33] F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV w.*, Wrocław 1977, p. 29, 30.
[34] A. Kijas, *Wołodar Rościsławowicz, książę przemyski*, [in:] *Słownik Starożytności Słowiańskiej*, t. VI, Warszawa 1977, p. 572; M. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. II, Київ 1992, p. 409; A. P. Fenczak, *Wokół początków bizantyjsko-słowiańskiego biskupstwa w Przemyślu. Kwestia istnienia organizacji diecezjalnej w Księstwie przemyskim (koniec XI i pierwsza połowa XII wieku)*, [in:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. III, ed. St. Stępnia, Przemyśl 1996, pp. 23-27.
[35] Ibidem, p. 28.

church structures. He would still be subject directly to the patriarch of Constantinople.

This hypothesis is further supported by the fact that since 1100 the prince of Przemyśl was in frequent contact with Byzantium, especially emperor Alexios I, whose son was married to Volodar's daughter in 1104. Volodar could take advantage of his contacts with the Byzantine emperor to erect a canon bishopric in Przemyśl, which lay within the patriarch's competence[36]. The diocese was probably established by patriarch Nicolas III Grammatikos and covered lands surrounding Przemyśl, Zvienigorod, and Trembovla. The role of cathedral was performed by the church of St. John the Baptist founded by Volodar, who was later buried there[37]. Archaeological research confirms that the prince's church located within the walls of medieval Przemyśl performed the role of a bishop's cathedral[38].

The Przemyśl bishopric did not last long. After Volodar's death in 1124, followed by his sons' struggle for succession, the Przemyśl principality gradually lost importance. The last prince of Przemyśl was Vladimirko, who united the Przemyśl and Trembovla principalities. However, his involvement in the Hungarian invasion of Poland in 1135 bought about a retaliation campaign by Bolesław III Wrymouth. Prince Vladimirko was forced to abandon Przemyśl and move his capitol to Halych in 1141. This decision meant that the principality of Przemyśl fell under Polish rule, which put the whole region within the sphere of influence of the bishops of Cracow, who were not well disposed to the Orthodox faithful. Bishop Mathew of Cracow believed their faith to be "heretical" and called their tradition "godless". The Catholic hierarchy rejected in total the very existence of Orthodox church structures, negating the apostolic succession of Ruthenian bishops[39]. This attitude led to the conversion of Orthodox Christians to Catholicism. An Orthodox monk, Theodosius the Greek, wrote about an influx of Polish settlers into Ruthenian lands: "our lands were filled by evil men of that [Catholic] faith"[40]. In view of the

[36] Ibidem, p. 28, 29; E. Gąssowska, *Bizancjum a ziemie północno-zachodnio-słowiańskie we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1979, p. 157, 158; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 79, 80.

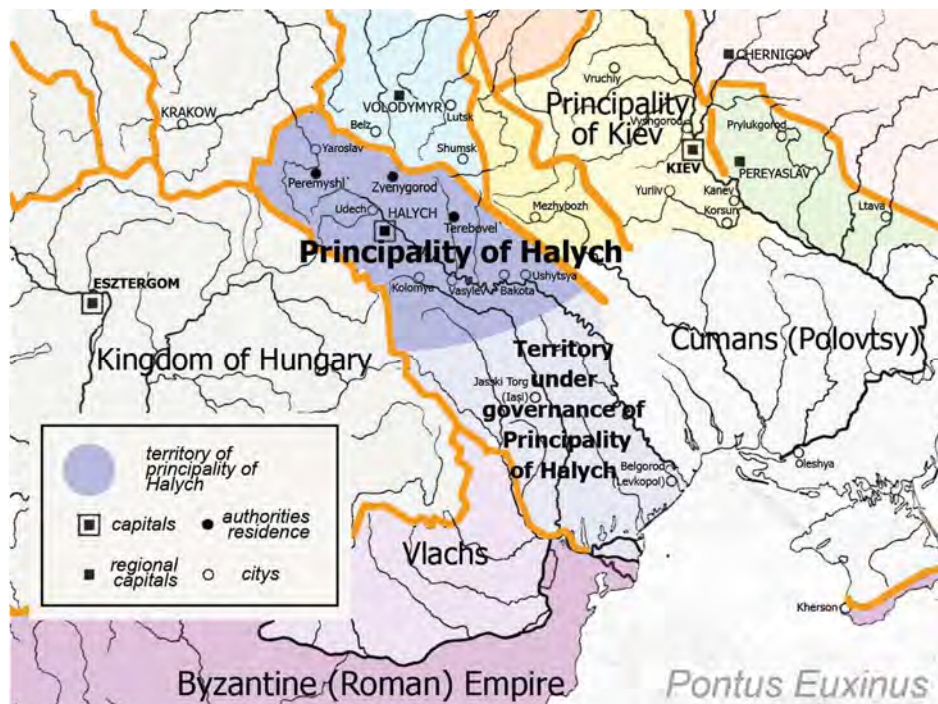
[37] *ПСРЛ*, т. II, Санкт-Петербург 1908, p. 288, 289.

[38] A. Żaki, *Przemyska cerkiew księcia Wołodara w świetle źródeł pisanych i archeologicznych*, [in:] *Sprawozdania z posiedzeń Komisji naukowych Oddziału PAN w Krakowie*, z. 1, Kraków 1968, pp. 47-50; J. T. Frazik, *Zarys dziejów sztuki Przemyśla*, [in:] *Tysiąc lat Przemyśla. Zarys historyczny*, cz. 1, Rzeszów 1976, pp. 417-419; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska*, p. 36.

[39] M. Plezia, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda*, [in:] *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu*, Warszawa 1960, pp. 123-140; J. Powierski, *Ruś w opiniach najwcześniejszych polskich kronikarzy*, [in:] *Polacy o Ukraińcach, Ukraińcy o Polakach*, Gdańsk 1993, pp. 244-246; A. P. Fenczak, *Wokół początków...*, p. 34.

[40] F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe w XI-XII wieku*, [in:] *Dzieło chrystianizacji Rusi kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, Lublin 1988, pp. 39-41; J. S. Gajek,

expansion of the Catholic Church into areas incorporated into Poland, the Przemyśl bishopric was in trouble, as the Latin bishops sought to remove the Orthodox diocesan.



The Principality of Halych in the 12th century
https://en.wikipedia.org/wiki/Principality_of_Halych [access 2019.04.04]

The first listed bishop of Halych, Cosmas, was presented as the successor of the previous bishops of Przemyśl. At the same time, another 18th century source mentions Alexius as the first bishop of Halych. Alexius might have previously been the bishop of Przemyśl[41]. We should assume, as does A. Fenczak, that the last bishop of Przemyśl, Alexius, arrived in Halych only in the 1140s, when prince Vladimirko son of Volodar (1141-1153) settled there permanently and started making attempts to have a new eparchy established there. Vladimirko initiated the creation of the Halych principality. Initially his conflict with duke Iziaslav Mstislavovich of Kiev and the metropolitan of Kiev,

Teodozjusz Grek i jego „Słowo o wierze chrześcijańskiej i łacińskiej”, [in:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, Lublin 1993, pp. 244-246.

[41] В. Н. Тати́щев, *История Российская, с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная*, т. III, p. 60; А. С. Петрушевич, *О соборной Богородичной Церкви в Галиче*, „Галицкий исторический сборник”, Львов 1853, вып. 1, p. 145.

Kliment Smoliatich, who supported the duke, prevented his efforts from being successful. The Halych bishopric could only be created after the ascension of a new metropolitan – Constantine I. The diocese was established in 1147 and bishop Alexios, who stayed in Halych until 1157, kept using the title of bishop of Przemyś[42]. The new diocese included the lands of both the former Przemyśl bishopric (Przemyśl, Zvienigorod, Trembovla) and the principality of Halych. The Halych principality was strengthened during the reign of Yaroslav Osmomysl (1153-1187). Przemyśl became once again the capitol of the principality when the throne was assumed in 1187 by Yaroslav's son Vladimir, who would not submit to his younger brother and prince of Halych, Oleg. Having deposed Oleg, Vladimir took the throne of Halych, but was soon deposed himself by the local boyars. The throne of Halych was taken, with Polish aid, by the prince of Volodymyr, Roman, who was in turn removed by an intervention of king Bela III of Hungary. The throne was then taken by the Hungarin king's brother, Andrew, whose brief rule in Halych and the principality of Przemyśl weakened the position of the Orthodox Church. Hungarian rulers supported the Roman Curia, which sought to pull Ruthenians into a church union, especially during the pontificate of Gregory VII. The Hungarians also imprisoned prince Vladimir. When he was freed the struggle for Halych resumed, resulting in placing the rightful heir, prince Vladimir, back on the throne. In 1189, aided by the German emperor Frederick I Barbarossa and Ruthenian princes, he was able to take Halych[43]. Prince Vladimir died in 1199 and was succeeded by Roman, prince of Volhynia, combining Volhynia and Halych into one principality. Roman achieved success largely thanks to the aid of Leszek the White, whom he earlier supported in his struggle against Mieszko III the Old for the Cracovian throne[44]. The brief unification of Ruthenian lands by Roman Mstislavovich was ended by his death in 1205 in the battle of Zawichost.

In the 12th century there were over 6000 Orthodox parishes in Ruthenian lands, including around a thousand town parishes. If we add the ca 700 monastery churches to the list, we can assume that the religious needs of the populace were fully met. With a Ruthenian population of around 6 million, the average parish would have served around a thousand faithful[45].

---

[42] M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska*, p. 38; A. P. Fenczak, *Wokół początków...*, pp. 36, 37; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* Białystok 2003, pp. 86-89.

[43] B. Włodarski, *Sąsiedztwo polsko-ruskie...*, pp. 16, 17; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 82.

[44] B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, Warszawa 1966, pp. 19-21.

[45] A. Poppe, *Organizacja Kościoła (Ruś)*, „Słownik Starożytności Słowiańskiej", t. III, Wrocław – Warszawa – Kraków 1967, p. 515.

*

During the period of feudal fragmentation the Masovian and Lesser Poland princes still entered into marriage alliances with Ruthenian courts. By 1140 Bolesław IV the Curly, son of Bolesław III Wrymouth, had married the daughter of Vladimir Vsevolodovich of Novgorod, Viacheslava. Their daughter was married in 1173 to Vasylko son of Yaropolk, prince of Brest and Drahichyn. Vsevolod Davidovich, prince of Murom, was married in 1124 to the second daughter of Bolesław III Wrymouth. Vladimir, prince of Novgorod, was married in 1136 to Richesa, sister of Bolesław IV the Curly. Bolesław I the Tall, son of Władysław II the Exile, married Zvienislava, daughter of the prince of Chernihiv and Kiev, Vsevolod Olegovich. In 1151 Bolesław III Wrymouth's daughter, Agnieszka, was married to Mstislav son of Iziaslav, prince of Volodymyr. In 1158 Mieszko III the Old married Eudoxia, daughter of the duke of Kiev, Iziaslav son of Mstislav. It should be reminded that Casimir II the Just married Helena, daughter of duke Rostislav of Kiev, while his daughter was married in 1179 to the duke of Kiev, Vsevolod IV the Red, son of Sviatoslav III Vsevolodovich. Mieszko III the Old's son Odon, prince of Greater Poland, was married in 1177 to Wyszesława, daughter of the prince of Halych and Przemyśl, Yaroslav Osmomysl. The wife of Racibor I, prince of Pomerania, was a Ruthenian princess by the name of Przybysława[46].

There were many marriages between Polish and Ruthenian nobles. For example, one of the greater Polish nobles, palatine of Silesia, Piotr Włostowic, married Mary, daughter of the prince of Chernihiv, Oleg son of Sviatoslav[47]. Marital alliances, although mostly political in nature, strengthened the Orthodox Church and introduced the richness of Eastern Christianity into the dominant Latin culture of Poland.

Marital alliances with Polish princes were opposed by the clergy of the Kievan metropolis. The aforementioned monk Theodosius of the Caves, in his work *Word of the Christian and Latin faith*, stated that the Roman Catholic denomination was worse than the Jewish faith. The Greek monk warned: "Do not go near the Latin faith, do not keep their custom, and avoid their communion, and avoid any of their teachings, and loath their acts, and guard your daughters from marriage to them, and do not marry their women, do not fraternise, do not greet nor kiss them, nor eat or drink with them from one dish,

---

46 F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, pp. 34, 35; J. Tęgowski, *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu*, [in:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, ed. T. Chynczewskiej-Hennel i N. Jakowenko, Lublin 2000, pp. 7-22.

47 O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895, pp. 113-265; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe w XI-XII wieku*, pp. 37, 38; A. Gieysztor, *Obraz Rusi w Polsce średniowiecznej*, [in:] *Związki kulturalne między Polską a Rosją XI-XX*, Moskwa 1998, p. 12. In the 11th-13th century a total of 24 significant marriages were concluded between representatives of the Piast dynasty and Rurykovich. See: J. Tęgowski, *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu*, pp. 7-22.

nor take from them any sustenance."[48] This text was addressed to Iziaslav, son of Mstislav, who was a blood relative to many Catholics. It should be reminded that his niece, Wierzchosława, was married to prince Bolesław IV the Curly, while his son Mstislav, married Bolesław's sister Agnieszka. Iziaslav's daughter Eudoxia married Bolesław's brother Mieszko III, while his sister was married to king Géza II of Hungary. Iziaslav's Latin connections must have upset the Greek hegumen Theodosius.

Metropolitan John II of Kiev condemned those of the Rurikids who gave their daughters off in marriage to Latin rulers and forbade participation in Latin liturgies. Metropolitan Nikephoros (1104-1121) wrote a letter forbidding Vladimir Monomakh from having any contacts with Latin Christians. He issued similar admonitions to prince Yaroslav of Volhynia, because "the prince is a neighbour to the Poles, who adopted Latin teachings and turned on the Apostolic [Orthodox] Church"[49]. No-one went further in their "warnings" than the authors of the *Kievan Caves Patericon*, who imagined the devil as a Pole[50]. However, this was not a common attitude. Unlike the Kiev or Novgorod chronicles, the *Galician–Volhynian Chronicle* offers a more friendly opinion about Poland and shows no enmity towards Catholics. This attitude of the Volhynian chroniclers was probably influenced by the close contacts and good relations the rulers of Halych and Volhynia had with Polish princes and Latin clergy. Polish-Ruthenian marriages were most common among the princes of Halych and Volhynia[51]. Many of the Galician boyars had Polish mothers. Polish and Ruthenian princes often were not only related, but also of the belief that they subscribed to one common Christian faith. This phenomenon was common enough that pope Gregory IX forbade Polish women from marrying Ruthenians, as they would draw their wives away from Catholicism[52]. Factors such as these led the Polish court and Latin church hierarchy to use the phrase "Ruthenian schismatics". This description appears only in correspondence with Rome and foreign clergy. Interestingly, this term was never used in internal correspondence. Relations with the Orthodox faithful and their increasing presence in Poland, led the Piast princes to adopt a policy of tolerance.

*

[48] F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe w XI-XII wieku*, pp. 39, 40; idem, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, pp. 37-42; J. S. Gajek, *Teodozjusz Grek i jego „Słowo o wierze chrześcijańskiej i łacińskiej"*, [in:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, ed. W. Hryniewicz i J. P. Gajek, Lublin 1993, pp. 39-41.

[49] J. Kania, *Zagadnienie łączności cerkwi oraz stosunków państwa ruskiego z Rzymem do początku XII w.*, „Roczniki Humanistyczne KUL", t. XXXIX-XL, z. 7, Lublin 1991-1992, p. 127.

[50] H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 109, 110; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 84.

[51] J. Umiński, *Śmierć Leszka Białego*, „Nasza Przeszłość", t. II, 1947, pp. 30-36.

[52] H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 114, 115.

A fact worth stressing is the existence in the 11^{th}-12^{th} century of the custom of kissing the cross. Repeatedly recorded in the *Kievan Chronicle*, the custom of kissing the cross during negotiations between Polish and Ruthenian princes indicates that both the Greek and Latin cross were used. This shows that the lay elites in the Polish-Ruthenian borderlands saw no significant dogmatic differences, but evoked a common religious tradition, in which the co-existence of the two denominations was natural.

Ruthenian princes often visited Polish courts. The prince of Volhynia and Volodymyr, Yaroslav son of Sviatopolk, stayed with the court of Bolesław III Wrymouth in 1118, after he was exiled by duke Vladimir Monomakh of Kiev. Bolesław III Wrymouth tried for five years to re-establish Yaroslav in his principality[53]. In 1173, princes Olga of Halych, wife of Yaroslav Vladimirovich Osmomysl, escaped to Poland, driven away by Yaroslav's lover Nastasia Chagrovna. Prince of Halych, Roman Mstislavich, was brought up at the court of his uncle, Casimir II the Just. Many of the Piast princes also sought refuge in Ruthenian courts at times of civil war. We also know of congresses involving representatives of both Piast and Rurikid dynasties, as well as common military operations in both Poland and Rus'[54].

The education of the clergy and faithful is also worth discussing. The Orthodox Church took it very seriously. Theological knowledge had to be acquired along with spiritual formation through prayer and religious practice. A clergyman had to not only have knowledge, but also be a moral exemplar to the faithful. Not incidentally, the exemplars evoked in the history of the Orthodox Church are educated people, thus holding significant moral authority. These exemplary clergymen include the holy hierarchs: Basil the Great, Gregory the Theologian, and John Chrysostom. An example of an educated clergyman of great social prestige was also found in the metropolitan of Kiev, Hilarion (1051-1054) and the bishop of Turov, Cyril (1169-1187).

The beginnings of the Orthodox school system in Ruthenia reach the 11^{th} century. There were schools at the dukes' courts and bishops' cathedrals, which educated a minute percentage of the social elites of the day. Cathedral and monastic schools existed in Turov when St. Cyril of Turov was the ordinary of the diocese. Sainted bishops of Polotsk – Menas (1105-1116), Dionisius (1166-1187), and Simon (1266-1289) – played an important role in the development of education, as did bishop Laurentius of Turov (1182-1194) and Kievan dukes Yaroslav the Wise and Vladimir Monomakh.

[53] *ПСРЛ*, т. II, pp. 285, 286.

[54] F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, pp. 47-51; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 85.



Icon of Saint Hilarion, Metropolitan of Kiev, 11th century
https://en.wikipedia.org/wiki/Hilarion_of_Kiev [access 2019.04.04]

Bibliography

Sources

Gall Anonim, *Kronika polska*, translator R. Grodecki, Kraków1923.

Galli Anonymi, *Cronica et Gesta cudum isive principium polonorum*, „Monumenta Poloniae Historica", Series Nova 2, ed. Karol Maleczyński, Kraków 1952.

Daniłowicz Ignacy, *Skarbiec dyplomów papieskich, książęcych, uchwał narodowych, postanowień różnych władz i urzędów posługujących do krytycznego wyjaśnienia dziejów Litwy, Rusi Litewskiej i ościennych innych krajów*, t. I, Wilno 1860.

Długosz Jan, *Historiae Polonicae*, ed. A. Przezdziecki, t. II, Warszawa 1878.

Katalogi biskupów krakowskich, ed. W. Kętrzyński, „Monumenta Poloniae Historica", t. III, Warszawa 1963.

„Kodeks dyplomatyczny Małopolski", t. II, ed. F. Piekosiński, Kraków 1886.

Kronika Wincentego Kadłubka, „Monumenta Poloniae Historica", t. II, Lwów 1872: Akademia Umiejętności w Krakowie.

Kroniki staroruskie, ed. F. Sielicki, Warszawa 1987.

Zbiór ogólny przywilejów i spominków mazowieckich, t. 1, ed. J. Kochanowski, Warszawa 1919.
„Magnae Moraviae fontes historici”, vol. III, Pragae – Brunae 1969, pp. 167-170.
„Monumenta Germaniae Historica”, vol. XIII, Script. XI, Berolini 1898.
„Monumenta Poloniae Historica”, Pomniki dziejowe Polski, ed. August Bielowski, t. I, Lwów 1864.
„Monumenta Poloniae Historica”, Pomniki dziejowe Polski, ed. August Bielowski, t. II, Lwów 1872.
„Monumenta Poloniae Historica”, Nova series, t. II, Warszawa 1952.
„Monumenta Poloniae Historica”, Pomniki dziejowe Polski, Series I, t. II, Warszawa 1961.
„Monumenta Poloniae Historica”, Pomniki dziejowe Polski, Series I, t. IV, Warszawa 1961.
„Monumenta Polonia Vaticana”, vol. I, ed. J. Ptaśnik, Kraków 1913.
„Monumenta Poloniae Vaticana”, vol. III, ed. J. Ptaśnik, Kraków 1914.
Pateryk Kijowsko-Pieczerski, czyli opowieści o świętych ojcach w pieczarach kijowskich położonych, ed. L. Nodzyńska, Wrocław 1993.
„Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia”, ed. Augustinus Theiner, vol. I, Romae 1860.
„Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia”, ed. Augustinus Theiner, vol. II, Romae 1864.
Жития святых Святителя Дмитрия Ростовского, Книга 3. Ноябрь, Москва 1905, p. 693-696; Книга 8. Апрель, Москва 1906.
Повесть временных лет, изд. Д. С. Лихачев, под ред. В. П. Адриановой-Перетц, [in:] *Полное собрание русских летописей*, т. II, Москва 1950.
Полное собрание русских летописей, т. II, Санкт-Петербург 1843.
Полное собрание русских летописей, т. IX, Санкт-Петербург 1862.
Полное собрание русских летописей, т. X, Санкт-Петербург 1885.
Полное собрание русских летописей, т. IV, Петроград 1915.
Полное собрание русских летописей, т. I, Ленинград 1926.
Русская Историческая Библиотека, т. VI, Санкт-Петербург 1878.

Literature

Abraham Władysław, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, ed. 3. Poznań 1962.
Balzer Oskar, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895.
Bartoszewicz Julian, *Szkic dziejów Kościoła ruskiego w Polsce*, Kraków 1880.
Bendza Marian, *Chrystianizacja ziem Polski*, [in:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajach sąsiednich*, Białystok 2000.
Bendza Marian, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, Warszawa 1982.
Bieńkowski Lubomir, *Chełmska diecezja prawosławna*, [in:] *Encyklopedia Katolicka*, t. III, ed. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza, Lublin 1979, szp. 133.
Bieńkowski Lubomir, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [in:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, ed. J. Kłoczowski, t. II, cz. 2, Kraków 1969.
Birkenmajer Jan, *Wzory greckie «Bogurodzicy»*, „Przegląd Literacki”, no. 31, 1934.

Borkowska Urszula, *Bracia mniejsi i prawosławie*, [in:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, ed. J. Kłoczowskiego, Lublin 1983.
Buczek Karol, *Pierwsze biskupstwa polskie*, „Kwartalnik Historyczny", Y. LII, 1938.
Budzyk Karol, *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*, Warszawa 1955.
Buko Andrzej, *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998.
Caspar Eduard, *Das Register Gregors VII*, „Epistolae selectee", vol. II (l), 1920.
Chodynicki Kazimierz, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934.
Chodynicki Kazimierz, *Próby zaprowadzenia chrześcijaństwa na Litwie*, „Przegląd Historyczny", t. XVIII, 1914.
Chojecka Ewa, *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w XI–XV w.* [in:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, ed. M. Karaś, A. Podraza, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne", R. 247, z. 32, Kraków 1970.
Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979, ed. Kłoczowski Jerzy, Lublin 1992.
De Baumgarten Nicolas, *Genealogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X au XIII siecle*, „Orientalia Christiana", vol IX-1, Romae 1927, Tabela XIII.
Dobrzyński Zbigniew, *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, part. I-III, Warszawa 1989.
Dowiat Jerzy, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce do połowy XV w.*, Warszawa 1968.
Dymel Piotr, *Tradycja rękopiśmienna Roczników Jana Długosza*, Warszawa 1992.
Dvornik Franciszek, *The Making of Central and Eastern Europe*, London 1949.
Fenczak August S., *Wokół początków bizantyjsko-słowiańskiego biskupstwa w Przemyślu. Kwestia istnienia organizacji diecezjalnej w Księstwie przemyskim (koniec XI i pierwsza połowa XII wieku)*, [in:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. III, ed. St. Stępień, Przemyśl 1996.
Fijałek Jan, *Biskupstwa greckie na ziemiach ruskich od połowy XIV wieku na podstawie źródeł greckich*, „Kwartalnik Historyczny", t. 11, 1897, p. 27-34.
Fijałek Jan, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny", t. X, 1896.
Fijałek Jan, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny", t. XI, 1897.
Frazik Józef Tomasz, *Zarys dziejów sztuki Przemyśla*, [in:] *Tysiąc lat Przemyśla. Zarys historyczny*, cz. 1, Rzeszów 1976.
Gajek Jan Sergiusz, *Teodozjusz Grek i jego „Słowo o wierze chrześcijańskiej i łacińskiej"*, [in:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, ed. W. Hryniewicza i J. P. Gajek, Lublin 1993.
Gajek Jan Sergiusz, *U początków świętości Rusi Kijowskiej*, [in:] *Chrystus zwyciężył. Wokół chrztu Rusi Kijowskiej*, ed. J. S. Gajek i W. Hryniewicz, Warszawa 1989.
Gąssowska Eligia, *Bizancjum a ziemie północno-zachodnio-słowiańskie we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1979.
Gieysztor Andrzej, *Obraz Rusi w Polsce średniowiecznej,* [in:] *Związki kulturalne między Polską a Rosją XI-XX,* Moskwa 1998.
Gieysztor Andrzej, *Początki misji ruskiej biskupstwa lubuskiego*, „Nasza Przeszłość", no. 4, 1948.
Gieysztor Andrzej, *Rubież Kościołów w IX-XI w. w Europie środkowej i środkowowschodniej: tytułem zagajenia,* [in:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI-XX),* ed. J. Bardach i T. Chynczewska-Hennel, Warszawa 1997.

Gębarowicz Mieczysław, *Polska, Węgry czy Sycylia odbiorcą listu Paschalisa II*, „Kwartalnik Historyczny”, Y. LI, Warszawa 1937.

Górski Karol, *O sprawie św. Stanisława*, „Nasza Przeszłość”, t. IV: 74, 1948.

Grala Hieronim, *Chrzestne imię Szwarna Daniłowicza. Ze studiów nad dyplomatyką południoworuską XIII i XIV w.,* [in:] *Słowiańszczyzna i dzieje powszechne. Studia ofiarowane prof. L. Bazylowowi w siedemdziesiątą rocznicę jego urodzin,* Warszawa 1985.

Grabski Andrzej Feliks, *Studia nad stosunkami polsko-ruskimi w początkach XI wieku*, „Slavia Orientalis”, t. VI, 1957, p. 171-173;

Grudziński Tadeusz, *Bolesław Śmiały – Szczodry i biskup Stanisław. Dzieje konfliktu*, Warszawa 1986.

Hawrot Jerzy, *Pierwotny kościół pw. Salwatora w Krakowie*, „Kwartalnik Archeologii i Urbanistyki”, no. 1 (2), 1956.

Hawrot Jerzy, *Problematyka przedromańskich i romańskich rotund bałkańskich, czeskich i polskich*, „Biuletyn Historii Sztuki”, Y. XXIV, no. 3-4, 1962.

Halecki Oskar, *Dzieje unii kościelnej w Wielkim Księstwie Litewskim*, [in:] *Pamiętnik VI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie*, t. I, Lwów 1935.

Historia Kościoła w Polsce, ed. Kumor Bolesław and Zdzisław Obertyński, Poznań-Warszawa 1979.

Hoffmann Georg, *Papst Gregor VII und der christliche Osten*, „Studi Gregoriani”, vol. I, 1947.

Hryniewicz Wacław, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Iłariona (XI w.)*, Warszawa 1995.

Ivinskis Zenonas, *Litwa w dobie chrztu i unii z Polską*, [in:] *Chrystianizacja Litwy*, ed. J. Kłoczowski, Kraków 1987.

Jabłonowski Aleksander, *Ziemie ruskie, Wołyń i Podole*, Warszawa 1889.

Jakowenko Natalia, *Historia Ukrainy do końca XVIII wieku*, Lublin 2000.

Jasiński Kazimierz, *Polityka małżeńska Władysława Łokietka*, [in:] *Genealogia – Rola związków rodzinnych i rodowych w życiu publicznym w Polsce średniowiecznej na tle porównawczym*, Toruń 1996.

Jasiński Kazimierz, *Rodowód pierwszych Piastów*, Warszawa – Wrocław 1992.

Józefowiczówna Krystyna, *Z badań nad architekturą przedromańską i romańską w Poznaniu*, Wrocław 1963.

Kania Janusz, *Zagadnienie łączności cerkwi oraz stosunków państwa ruskiego z Rzymem do początku XII w.*, „Roczniki Humanistyczne KUL”, t. XXXIX-XL, z. 7, Lublin 1991-1992.

Kempfi Andrzej, *O XI-wiecznym metropolicie kijowskim Hilarionie i Hilarionowym „Słowie o Zakonie i Łasce”*, „Rocznik Teologiczny”, R. XXIX, no. 2, Warszawa 1987.

Kętrzyński Stanisław, *„Dagome iudex”,* „Przegląd Historyczny”, t. XLI, 1950.

Kętrzyński Stanisław, *O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego,* „Prace Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego”, vol. I, 1947.

Kętrzyński Stanisław, *W sprawie pierwszych biskupstw polskich*, „Przegląd Historyczny”, t. XXXIX, 1949.

Kijas Artur, *Wołodar Rościsławowicz, książę przemyski*, [in:] *Słownik Starożytności Słowiańskiej*, t. VI, cz. 1, Warszawa 1977.

Klich Edward, *Polska terminologia chrześcijańska*, Warszawa 1927.

Klinger Jerzy, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983.

Kłoczowski Jerzy, *Zakon braci kaznodziejów w Polsce 1222-1972. Zarys dziejów*, [in:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*, ed. J. Kłoczowski, t. I, Warszawa 1975.

Kłoczowski Jerzy, *Zarys historii rozwoju przestrzennego miasta Chełma*, „Roczniki Humanistyczne", R. VI, z. 5, 1958.

Kmietowicz Franciszek, *Kiedy Kraków był „Trzecim Rzymem"*, Białystok 1994.

Korba Wacław, *Czy Kraków był metropolią kościelną w połowie XI wieku?*, „Ars Historica", Poznań 1976.

Kosman Marceli, *Historia Białorusi*, Wrocław 1979.

Kosman Marceli, *Udział Polski w chrystianizacji Litwy. Między historią a polityką*, „Przegląd Religioznawczy", no. 2 (196), 2000.

Kowalska Halina, *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków 1998.

Kozak Stefan, *Spuścizna cyrylo-metodejska w procesie chrystianizacji Rusi*, [in:] *Chrystus zwyciężył. Wokół chrztu Rusi Kijowskiej*, ed. J. P. Gajk i W. Hryniewicz, Warszawa 1989.

Kramarkowie Irena and Janusz, *U źródeł archeologii*, Wrocław 1972.

Kunysz Antoni, *Przemyśl w starożytności i wczesnym średniowieczu*, [in:] *Przemyśl w starożytności i średniowieczu: od czasów najdawniejszych do roku 1340* („Biblioteka Przemyska", no. 1), ed. Antoni Kunysz i Franciszek Persowski, Rzeszów 1966.

Labuda Gerard, *O obrządku słowiańskim w Polsce południowej, czyli Kraków biskupi przed rokiem 1000* [in:] G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. II, Poznań 1988.

Labuda Gerard, *O obrządku słowiańskim w Polsce południowej, czyli Kraków biskupi przed rokiem 1000. Przyczynek do dyskusji nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce*, „Studia Historyczne", no. 27/3, 1984.

Labuda Gerard, *Kraków biskupi przed rokiem 1000: Przyczynek do rozważań nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce*, „Studia Historyczne", no. 27/3, 1984.

Labuda Gerard, *Zagadka drugiej metropolii w Polsce za czasów Bolesława Chrobrego*, „Studia nad początkami państwa polskiego", t. II. ed. Gerard Labuda, Poznań 1988.

Labuda Gerard, *Znaczenie prawnopolityczne dokumentu «Dagome iudex»*, „Nasza Przeszłość", t. IV, 1948.

Lamberti Hersfeldensis, *Annales*, „Monumenta Germaniae Historica", t. XIII, Script. V, ed. Theodor Mommsen, Berolini 1898.

Lanckorońska Karolina, *W sprawie sporu między Bolesławem Śmiałym a św. Stanisławem*, „Teki Historyczne", t. LI, 1958.

Lanckorońska Karolina, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rome 1961.

Lehr-Spławiński Tadeusz, *Czy są ślady istnienia liturgii cyrylo-metodiańskiej w dawnej Polsce*, [in:] *Od piętnastu wieków. Szkice z pradziejów i dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1961.

Lehr-Spławiński Tadeusz, *Misja słowiańska św. Metodego a Polska*, „Rocznik Krakowski Słowiański", no. 3, 1932.

Leśny Jan, *Konstantyn i Metody – apostołowie Słowian, dzieło i jego losy*, Poznań1987.

Łowmiański Henryk, *Geneza ziemi połockiej*, [in:] *Z polskich studiów slawistycznych*, seria 3, Warszawa 1968.

Łowmiański Henryk, *Początki Polski*, т. I, Warszawa 1963.

Łowmiański Henryk, *Początki Polski,* т. IV, cz. 1, Warszawa 1985.

Łowmiański Henryk, *The Slavic Rite in Poland and St. Adalbert*, „Acta Poloniae Historica", t. XXIV, 1971.

Maleczyński Karol, *Bolesław III Krzywousty*, Wrocław 1975.

Małachowicz Edmund, *Architektoniczne ślady chrystianizacji Śląska w IX-X w.*, „Nauka", no. 3, 2008.

Merhautowá Anežka, *Rané středověká architektura v Čechách*, Praha 1971.

Miedwiediew Nikołaj, *Chrzest Rusi*, „Chrześcijanin a Współczesność", no. 1 (27), 1988.

Mironowicz Antoni, *Chrystianizacja Europy Środkowo-Wschodniej,* [in:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich,* Białystok 2000.

Mironowicz Antoni, *Chrzest Polski z różnych perspektyw*, „Rocznik Teologiczny", t. LIX, no. 1 (2017).

Mironowicz Antoni, *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI–XVI wieku,* Białystok 2011.

Mironowicz Antoni, *Jozafat Dubieniecki – Historia cudownego obrazu żyrowickiego*, „Rocznik Teologiczny", R. XXXIII, z. 1, Warszawa 1991.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej,* Białystok 2001.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* Białystok 2003.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w Polsce,* Białystok 2006.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w Polsce*, [in:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność. Księga pamiątkowa z okazji 65 rocznicy urodzin profesora Stanisława Alexandrowicza*, ed. Z. Karpus, T. Kempa and D. Michaluk, Toruń 1996.

Mironowicz Antoni, *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi,* „Białostocki Przegląd Kresowy", t. V, ed. J. F. Nosowicz, Białystok 1996.

Mironowicz Antoni, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej,* [in:] *Rzeczpospolita wielu wyznań,* ed. A. Kaźmierczyk, A. Link-Lenczowski, M. Markiewicz and K. Matwijowski, Kraków 2004.

Mironowicz Antoni, *Metropolia kijowska w strukturze patriarchatu konstantynopolitańskiego (988-1685)*, [in:] *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*, ed. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2006.

Mironowicz Antoni, *Misja metodiańska na ziemiach polskich do końca XI wieku*, Białystok 2013.

Mironowicz Antoni, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej w XIII-XVIII wieku,* [in:] *Wojsko Społeczeństwo Historia. Prace ofiarowane Profesorowi Mieczysławowi Wrzoskowi w sześćdziesiątą piątą rocznicę Jego urodzin*, ed. W. Fedorowicz, J. Snopko, Białystok 1995.

Mironowicz Antoni, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej*, [in:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX w. Materiały z międzynarodowego seminarium pt: Atlas ruchu zakonnego w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX wiek*, ed. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999.

Mironowicz Antoni, *Organizacja Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich w XI–XIII wieku,* [in:] *Ecclesia. Kultura. Potestas. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa. Księga ofiarowana Siostrze Profesor Urszuli Borkowskiej OSU,* ed. P. Kras, A. Januszek, A. Nalewajek, W. Polak, Kraków 2006.

Mironowicz Antoni, *Orthodox Centres and Organizations in Podlachia from the Mid-Sixteenth through the Seventeenth Century*, „Journal of Ukrainian Studies", Edmonton 1994, no. 17 (Summer-Winter 1992).

Mironowicz Antoni, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991.
Mironowicz Antoni, *Prawosławne żony i matki królów oraz książąt polskich*, „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. I, ed. U. Pawluczuk, Białystok 2010, p. 11-26.
Mironowicz Antoni, *Prawosławni w wielowyznaniowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej,* [in:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu,* ed. St. Wilk, Lublin 2003.
Mironowicz Antoni, *Specyfika życia monastycznego w Europie Wschodniej,* „Przegląd Wschodnioeuropejski", № 1, Olsztyn 2010.
Mironowicz Antoni, *Święci w Kościele prawosławnym na Białorusi*, [in:] *Wilno i kresy północno-wschodnie,* t. I., *Historia i ludzkie losy,* ed. E. Feliksiak i A. Mironowicza, Białystok 1996.
Mironowicz Antoni, *Św. Włodzimierz i jego rola w chrystianizacji ziem ruskich*, „Latopisy Akademii Supraskiej", vol VI: Cerkiew w drodze, ed. M. Kuczyńska, Białystok 2015.
Mironowicz Antoni, *The Methodian mission on the Polish lands until the down of 11th century*, „Cyrillomethodianum. Studies on the History of Greek-Slavic-Relations", vol. XX, Thessaloniki 2015.
Mironowicz Antoni, *Znaczenie chrztu Rusi w ewangelizacji Europy Środkowo-Wschodniej*, „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. IV: *Kalendarz w życiu Cerkwi i wspólnoty*, ed. M. Kuczyńska i U. Pawluczuk, Białystok 2013.
Mironowicz Antoni, *Życie monastyczne na Podlasiu,* Białystok 1998.
Mironowicz Antoni, *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej,* [in:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej,* ed. A. Mironowicz, U. Pawluczuk*,* Białystok 2001.
Mironowicz Antoni, *500 – letnia rocznica kanonizacji św. Elizeusza Ławryszowskiego na soborze w Wilnie w 1514 roku,* „ΕΛΠΙΣ". Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, R. XVII (XXVIII), z. 29 (42), Białystok 2015.
Mokry Włodzimierz, *Więzi łączące Ruś Kijowską i Halicko-Wołyńską z Rzymem w okresie X-XV wieku*, [in:] *Teologia i kultura chrześcijańska dawnej Rusi*, ed. P. J. Koza, Lublin 1998.
Mole Vojeslav, *Nowy pogląd na rotundę św. Feliksa i Adaukta*, „Przegląd Historii Sztuki" no. 3 (1932/1933) 1933.
Mroczko Teresa, Dąb Barbara, *Gotyckie Hodegetrie polskie*, „Średniowiecze. Studia o kulturze", t. 3, 1966, p. 20–32.
Naumow Aleksander, *Pasterze wiernych Słowian*, Kraków 1985.
Obolensky Dymitr, *Chrzest Olgi, księżnej kijowskiej,* [in:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi,* ed. W. Hryniewicz i J. S. Gajek, Lublin 1993.
Obolensky Dymitr, *Ruś i Bizancjum w połowie X stulecia: problem chrztu księżnej Olgi,* [in:] *Chrystus zwyciężył. Wokół chrztu Rusi Kijowskiej,* ed. J. S. Gajek i W. Hryniewicz, Warszawa 1989.
Paprocki Bartłomej, *Herby rycerstwa polskiego*, ed. K. Turowski, Kraków 1858.
Pasterze wiernych Słowian: Święci Cyryl i Metody, ed. A. Naumow, Kraków 1995.
Paszkiewicz Henryk, *Początki Rusi*, Kraków 1996.
Paszkiewicz Henryk, *Powstanie narodu ruskiego,* Kraków 1998.
Paszkiewicz Henryk, *The Origin of Russia*, London 1954.
Pelesz Julian, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. I, Würzburg – Wien 1881.

Plezia Marian, *Kronika Gala na tle historiografii i XII wieku*, „Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności", vol. XLVI, Kraków 1947.
Plezia Marian, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda*, [in:] *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu*, Warszawa 1960.
Podskalsky Gerhard, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237),* Műnchen 1982.
Podskalsky Gerhard, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237),* Kraków 2000.
Poppe Andrzej, *Die Metropoliten und Fürsten der Kiever Rus'*, [in:] G. Podskalsky, *Christentum und theologische literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982.
Poppe Andrzej, *Fundacja biskupstwa smoleńskiego*, „Przegląd Historyczny", т. LVII, z. 4, 1966.
Poppe Andrzej, *Organizacja Kościoła (Ruś)*, „Słownik Starożytności Słowiańskiej", t. III, Wrocław – Warszawa – Kraków 1967.
Poppe Andrzej, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968.
Poppe Andrzej, *Przyjęcie chrześcijaństwa na Rusi w opiniach XI wieku*, [in:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, ed. W. Hryniewicz i J. C. Gajek, Lublin 1993.
Poppe Andrzej, *Ruś i Bizancjum w latach 986-989,* „Kwartalnik Historyczny", R. LI, no. 1, 1978.
Poppe Andrzej, *The Rise of Christian Russia,* London 1982.
Poppe Andrzej, *Uwagi o najstarszych dziejach Kościoła na Rusi*, cz. 1, „Przegląd Historyczny", t. LV, z. 3, 1964.
Poppe Andrzej, *Uwagi o najstarszych dziejach Kościoła na Rusi*, cz. 3, „Przegląd Historyczny", t. LVI, z. 4, 1965.
Potkański Karol, *Kraków przed Piastami*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Historyczno-Filozoficznego", vol. XXXV, 1898.
Potkański Karol, Kraków przed Piastami, [in:] idem, Lechici, Polanie, Polska. Wybór pism, ed. G. Labuda, Warszawa 1965.
Powierski Jan, *Ruś w opiniach najwcześniejszych polskich kronikarzy*, [in:] *Polacy o Ukraińcach, Ukraińcy o Polakach*, Gdańsk 1993.
Prochaska Antoni, *W sprawie zajęcia Rusi*, „Kwartalnik Historyczny", t. VI, Lwów 1892.
Prokop Krzysztof, *Poczet biskupów krakowskich,* Kraków 1999.
Rogow Aleksander, *Ikona M. B. Częstochowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich*, „Znak", no. 262, 1976.
Różycka-Bryzek Anna, *Bizantyjskie malarstwo jako wykładnia prawd wiary. Recepcja na Rusi – drogi przenikania do Polski,* [in:] *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie*, ed. A. Kubiś, A. Rusecki, Lublin 1994.
Różycka-Bryzek Anna, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa 1983.
Różycka-Bryzek Anna, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej,* [in:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, ed. S. Stępień, t. 2, Przemyśl 1994.
Różycka-Bryzek Anna, *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś* [in:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, ed. S. Stępień, t. 2, Przemyśl 1994.
Semkowicz Władysław, *Paleografia łacińska*, Warszawa 1951.
Semkowicz-Zarembina Wanda, *Powstanie i dzieje autografii i Annałów Jana Długosza*, Kraków 1952.

Senyk Sofia, *A History of the Church in Ukraine*, vol. I, Romae 1993.
Senyk Sofia, *Women's Monasteries in Ukraine and Bielorussia to the Period of Suppressions*, Roma 1983.
Serczyk Władysław Andrzej, *Historia Ukrainy*, Wrocław 2001.
Sielicki Franciszek, *Kroniki staroruskie*, Warszawa 1987.
Sielicki Franciszek, *Kontakty polsko-ruskie w świetle źródeł XIII wieku*, „Studia Polono-Slavica-Orientalia. Acta Litteraria" I, 1974.
Sielicki Franciszek, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku,* Wrocław 1997.
Sielicki Franciszek, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe w XI–XII wieku*, [in:] *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, ed. R. Łużny, Lublin 1988.
Tęgowski Jan, *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu,* [in:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, ed. T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, Lublin 2000.
Trajdos Tadeusz Mikołaj, *Biskupi prawosławni w monarchii Jagiełły*, „Nasza Przeszłość", № 66, 1986.
Trajdos Tadeusz Mikołaj, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, [in:] *Balcanica Posnaniensia. Acta et studia*, t. II, Poznań 1985.
Umiński Jerzy, *Obrządek słowiański w Polsce IX–XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL", R. 4, 1953.
Umiński Jerzy, *Śmierć Leszka Białego*, „Nasza Przeszłość", t. II, 1947.
Wartołowska Zofia, *Osada i gród w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych do 1962 r.*, [in:] *Odkrycia w Wiślicy*, ed. W. Antoniewicz, P. Biegański, Warszawa 1963.
Wasilewski Tadeusz, *Daty urodzin Jagiełły i Witolda. Przycinek do genealogii Giedyminowiczów,* „Przegląd Wschodni", z. 1, 1991.
Widajewicz Józef, *Państwo Wiślan,* Kraków 1947.
Wiśniewski Jerzy, *Osadnictwo wschodniej Białostocczyzny*, „Acta Baltico-Slavica", t. XI, Wrocław 1977.
Włodarski Bronisław, *Polska i Ruś 1194–1340*, Warszawa 1966.
Włodarski Bronisław, *Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich*, „Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu", t. XXIV, z. 2-3, Toruń 1959.
Włodarski Bronisław, *Rola Konrada Mazowieckiego w stosunkach polsko-ruskich*, Lwów 1936.
Włodarski Bronisław, *Sąsiedztwo polsko-ruskie w czasach Kazimierza Sprawiedliwego,* „Kwartalnik Historyczny", R. LXXVI, z. 1, 1969.
Włodarski Bronisław, *Stanowisko Rusi halicko-włodzimierskiej wobec akcji zjednoczeniowej Władysława Łokietka*, „Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu", t. XXVIII, Toruń 1962.
Wojciechowski Tadeusz, *Kościół katedralny w Krakowie*, Kraków 1900.
Wojciechowski Tadeusz, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Warszawa 1951.
Wolff Józef, *Ród Gedymina. Dodatki i poprawki do dzieła hr. K. Stadnickiego „Synowie Gedymina", „Olgierd i Kiejstut", Bracia Władysława Jagiełły"*, Kraków 1886.
Woliński Janusz, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936.

Wyrobisz Andrzej, *Podlasie w epoce przedrozbiorowej*, [in:] *Studia nad społeczeństwem i gospodarką Podlasia w XVI-XVIII w.*, ed. A. Wyrobisz, Warszawa 1981.

Wyrozumski Jerzy, *Polska – Węgry i sprawa Rusi Halicko-Włodzimierskiej za Kazimierza Wielkiego,* [in:] *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów,* ed. Krystyna Zielińska-Melkowska, Toruń 1997.

Zaikin Wiaczesław, *Ustrój wewnętrzny Kościoła ruskiego w Wielkim Księstwie Litewskim w XV i XVI w. do unii lubelskiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie", R. X, № 2, Lwów 1930.

Zajączkowski Stanisław, *Najdawniejsze osadnictwo polskie na Podlasiu*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych", t. V, 1936

Zajączkowski Stanisław, *Wołyń pod panowaniem Litwy*, Równe 1931.

Zakrzewski Stanisław, *Bolesław Chrobry Wielki*, Warszawa 1925.

Żak Andrzej, *Trzecia budowla przedromańska na Wawelu*, „Z otchłani wieków", Kraków 1968.

Арсений, епископ Каширский [Денисов], *Православные монастыри Российской империи: Полный список всех 1105 ныне существующих в 75 губерниях и областях России*, Санкт Петербург 2007.

Афанасий Арх. (Мартос), *Беларус в исторической, государственной и церковной жизни*, Буэнос-Айрес 1966.

Алексеев Леони́д Васи́льевич, *Полоцкая земля. Очерки истории северной Белоруссии в IX-XIII вв.*, Москва 1966.

Алексеев Леони́д Васи́льевич, *Устав Ростислава Смоленского 1136 года и процесс феодализации Смоленской земли*, [in:] *Славяне в истории Европы*, Poznań 1974.

Барсов Тимофей Васильевич, *Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью*, Санкт-Петербург 1878.

Батюшков Помпей Николаевич, *Волынь, историческия судьбы Юго-Западнаго края*, Санкт-Петербург 1888.

Батюшков Помпей Николаевич, *Холмская Русь*, Санкт-Петербург 1887.

Ваврик Михайло Мирослав, *Нарис розвитку і стану василіанського чина XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка*, „Записки Чи́на св. Васи́лія Вели́кого", серія II, т. XL, Рим 1979.

Голубинский Евгений Евсигнеевич*, История канонизации святых в русской церкви. Издание второе, исправленное и дополненное*, Москва 1903.

Голубинский Евгений Евсигнеевич, *История Русской Церкви*, т. I. ч. 1., Москва 1901.

Голубинский Евгений Евсигнеевич, *История Русской Церкви*, т. II, Москва 1910.

Грушевский Александр С., *Очерк истории Туровско-Пинского Княжества в составе Литовско-Русского государства XIV-XVI вв.*, „Киевские Университетские Известия", XLII, № 10, 1902 г.

Грушевський Олександр, *Очерки истории Туровского княжества, княжества*, Київ 1902.

Грушевський Миха́йло Сергі́йович, *Історія України-Руси*, т. II, Київ 1992.

Грушевський Миха́йло Сергі́йович, *Історія України-Руси*, т. III, Київ 1905.

Денисов Леонид Иванович, Православные монастыри Российской империи. *Полный список всех 1105 ныне существующих в 75 губерниях и областях России (и 2 иностранных государствах) мужских и женских монастырей, архиерейских домов и женских общин*, сост. Л. И. Денисов, Москва 1908.

Ермалович Никола́й Ива́нович, *Старажитная Беларусь*, Минск1990.
Жития Святых, Сост. монахиней Таисией, т. I, New York 1983.
Зверинский Васи́лий Васи́льевич, *Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи*, кн. 3, Санкт-Петербург 1897.
Карашевич Платон Иванович, *Очерки истории Православной Церкви на Волыни*, Санкт-Петербург 1885.
Кологривов Иоанн иеромонах, *Очерки по Истории Русской Святости*, Brussels 1961.
Корнилова Л. А., *Страницы Белоруской мариологии: Жировицкая, Белыничская и Остробрамская иконы Богоматери* [in:] *Сборник Калужского художественного музея*, т. I, Калуга 1993, p. 30–33.
Крип'якевич Іван Петрович, *Галицько-волинське князівство*, Київ 1984.
Лабынцау Юрий, *Старая казка Полесся*, Минск 1993.
Лысенко Пётр Фёдорович, *Древний Туров*, Минск 2004.
Лысенко Пётр Фёдорович, *Туровская земля IX-XIII вв.*, Минск 1999.
Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви,* кн. II, Москва 1995.
Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви,* кн. III, Москва 1996.
Макарий (Булгаков), митрополит. *История Русской Церкви*, т. IV, Санкт-Петербург 1886.
Мельников Андре́й Алекса́ндрович, *Путь непечален. Исторические свидетельства о святости Белой Руси*, Минск 1992.
Миллер Лудольф, *Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород*, [in:] „Летописи и хроники", *Москва 1974.*
Миронович Антон Васильевич, *Владимиро-Брестская епархия до конца XVI века*, [in:] *Володимир-Волинська єпархія на рубежі тисячоліть. Матеріали Міжнародноі науково-практичної конференції 2012 р.*, Володимир-Волинський – Зимно 2013.
Миронович Антон Васильевич, *История Туровско-Пинской епархии (XI – конец XVI вв.)*, [in:] *Православие в духовной жизни Беларуси*, Брест 2012.
Назаренко Александр В., Русская Церковь в *X* – 1-*й* трети XV в., [in:] *Православная Энциклопедия. Русская Православная Церковь,* Москва 2000.
Монастыри. *Энциклопедический справочник. Русская православная церковь*. Издательство Московской Патриархии, Москва 2000.
Пашуто Влади́мир Тере́нтьевич, *Образование Литовского государства*, Москва 1959.
Пашуто Влади́мир Тере́нтьевич, *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Москва 1950.
Петрушевич Антоний Степанович, *О соборной Богородичной Церкви в Галиче*, „Галицкий исторический сборник", вып. 1, Львов 1853.
Православная Енциклопедия. Русская Православная Церковь, Москва 2000.
Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи, Санкт-Петербург 1910.
Православные русские обители, Санкт-Петербург 1994.
Рапов Олег Миха́йлович, *Русская церковь в IX – первой трети XIII. Принятие христианства*, Москва 1988.

Рогов Алекса́ндр Ива́нович, *Культурные связи Руси и Польши в XIV–начале XV в.*, „Вестник Московского университета”. Серия 8: История, вып. 4, Москва 1972.

Рогов Алекса́ндр Ива́нович, *Русь и Польша в их культурном общении в XIV – начале XV в.*, [in:] *Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв*, Москва 1974.

Рогов Алекса́ндр Ива́нович, *Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийскорусско-польских связей*, [in:] *Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси*, Москва 1972.

Снессорева София Ивановна, *Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон*, Ярославль 1998.

Соловьёв Сергей Михайлович, *История России с древнейших времён*, т. II, Москва 1963.

Тальберг Никола́й Дми́триевич, *Пространный месяцеслов русских святых и краткие сведения о чудотворных иконах Божией Матери*, Jordanville 1951.

Тати́щев Василий Никитич, *История Российская, с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная*, т. II, Москва-Ленинград 1964.

Теодорович Николай Иванович, *Город Владимир Волынской губернии в связи с историей волынской епархии, исторический очерк*, Почаев 1893.

Теодорович Николай Иванович, *Историко-статистическое описание волынской епархии*, т. I, Почаев 1888.

Теодорович Николай Иванович, *Историко-статистическое описание волынской епархии*, т. II, Почаев 1890.

Федотов Гео́ргий Петро́вич, *Святые Древней Руси (X-XVII вв..)*, New York 1959.

Флория Никола́евич Бори́с, *Отношения Государства и Церкви у Восточных и Западных Словян*, Москва 1992.

Чистович Иларио́н Алексе́евич, *Очерк истории Западно-Русской Церкви*, ч. 1, Санкт-Петербург 1882.

Чубатий Мико́ла Дмитрович, *Західна Україна і Рим у 13 ст. у своїх змаганнях до церковної унії,* „Запи́ски Науко́вого товари́ства і́мені Шевче́нка”, т. CXXIII-CXXIV, Львів 1917.

Шейкин Николаевич Геннадий, *Полоцкая епархия*, Минск 1997.

Щапов Яросла́в Никола́евич, *Туровские уставы XIV века о десятине*, [in:] «Археологический ежегодник» за 1964 г., Москва 1965.

Яскевіч Алена Аляксандраўна, *Спрадвечная ахоўніца Беларусі*, Мінск 2001.

ADAM MARTYNOWICZ

The role of the local councils in the life of the Orthodox Church in Polish-Lithuanian Commonwealth until the end of the XVIth century

Słowa kluczowe: Soborowość, Sobór lokalny, Kościół prawosławny, Rzeczpospolita
Keywords: Conciliarity, Local council, Orthodox Church, Polish-Lithuanian Commonwealth

Streszczenie

Rola soborów lokalnych w życiu Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej do końca XVI wieku

Kościół prawosławny na ziemiach ruskich i Wielkiego Księstwa Litewskiego od samego początku swego istnienia tworzył struktury i powoływał organy niezbędne do prawidłowego funkcjonowania instytucji cerkiewnych, odwołując się do praktyki Kościoła bizantyjskiego oraz do prawa kanonicznego. Wraz z rozwojem struktur i organizacji cerkiewnych coraz większą rolę zaczęły odgrywać sobory. Sobory lokalne Cerkwi prawosławnej, opierając się na starożytnej zasadzie soborowości Kościoła wschodniego, stanowiły kolegialne organy orzekające nie tylko w kwestiach natury teologicznej i dyscyplinarnej, lecz również administracyjnej i sądowniczej.

Sobory Kościoła prawosławnego zbierały się przede wszystkim w sprawach ważnych, wymagających kolektywnego rozpatrzenia. Ze względu na zasięg terytorialny dzieliły się one na diecezjalne oraz metropolitalne. Biorąc pod uwagę podejmowane na soborach zagadnienia można wyróżnić następujące ich rodzaje: 1) sobory poświęcone organizacji wewnętrznej cerkwi, 2) sobory dyscyplinarne i teologiczne (sądowe), 3) sobory o charakterze prawno-kanonicznym oraz 4) sobory kanonizacyjne.

[1] Adam Martynowicz, employee of the Christian Theological Academy in Warsaw. Studied at the Theological Faculty of the Christian Theological Academy in Warsaw and at the Faculty of Social Sciences of the Pontifical Gregorian University in Rome. In 2013 he obtained a doctorate in human sciences in the domain of history in the Institute of History and Social Sciences of the University in Bialystok. His research interests include the history of the Orthodox Church in XVI–XVIIIth century as well as the idea of conciliarity.

Abstract

The role of the local councils in the life of the Orthodox Church in Polish-Lithuanian Commonwealth until the end of the XVI^th^ century

The Orthodox Church on the Ruthenian territory and the territory of the Grand Duchy of Lithuania from the very beginning of its existence formed structures and appointed the organs indispensable for regular functioning of the Church institutions, referring to the praxis of the Byzantine Church and to the canonical law. The role of the councils grew with the development of the Church structures and organizations. The local councils of the Orthodox Church, based on the ancient principle of conciliarity of the Eastern Church, constituted collective organs adjudicating not only in questions of theological and disciplinary nature, but equally administrative and judiciary ones.

The councils of the Orthodox Church gathered mainly to deal with important questions, demanding collective consideration. Based on the territorial reach they were divided into two categories: diocesan and metropolitan ones. We distinguish the following kinds of councils based on the questions discussed during the debates: 1) councils dealing with internal Church organization, 2) disciplinary and theological (judicial) councils, 3) councils concerning canonical law, 4) canonization councils.

Conciliarity is the principle on which the organization of the Orthodox Church is based. The term means equally universality of the Christian message as well as the participation of all in life of the Church[2]. According to Alexis Khomiakov it consists in "unity in plurality" or in "accordance with the unity of all", in "free agreement", "perfect agreement", which is realised through mutual love of all the members of the Church[3]. This is the reason why Paul Evdokimov considered that the basis of the conciliar structure of the Church is the union of love that makes of plurality the unity in Christ[4]. "Conciliarity" can also be examined in the area of the Eucharistic ecclesiology. Its creator Nikolas Afanassieff (1893-1966) believed that "conciliarity of the Church is its "catholicity", that is the Church in its fullness. The catholic (conciliar) Church is every local Church celebrating Eucharist. Therefore, where the Eucharist is celebrated, there the conciliar Church is, but on condition

---

[2] Cf. Z. Kijas, *Zasada „sobornosti" w teologii i życiu Wschodu prawosławnego*, „Studia Theologica Varsaviensia" 33 (1995), No 2, p. 34; S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, trans. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, p. 74.

[3] A. Chomiakow, *List do redaktora „L'Union Chrétienne" o znaczeniu słów „katolicki" i soborowy. W związku z wystąpieniem ojca Gagarina, Jezuity*, [in:] *Wokół słowianofilstwa*, ed. J. Dobieszewski, Warszawa 1998, p. 133.

[4] P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, p. 202.

that it is in communion with other local Churches[5]. The term "conciliarity" indicates also the bond of Church with the councils, preservation of the doctrine of the ecumenical and local councils[6]. Therefore, one of the manifestations of the idea are precisely the councils. The conciliar structure of the Orthodox Church is based on the foundation of double nature: theological and canonical. We find its basis in the New Testament, in the teaching of Jesus Christ (Mt. 18,20; Jn. 13,34-35) as well as in the apostle Paul's lecture on Church as the Body of Christ (Rom. 12,4-5; 1 Cor. 12,12-30; Eph. 1,22-23; 4,11-16; Gal. 3,28). "The idea of council as the supreme organ of Church", as Jan Anchimiuk puts it, "comes from the idea of Church as the Body of Christ. Since the Church is the Body of Christ, therefore it is the Body or otherwise the entirety of the Church that can decide for itself, not one of its members, even if it is a saint. The holiness of a person is a partitive sanctity. The fullness of sanctity, like the fullness of infallibility, is owned only by the entirety of the Church and not – let's say it once more – its part. The fullness of the Church manifests itself not only in the teaching and sacraments but equally in the domain of direction of the Church administration and the organisational structure of the Church"[7].

The idea of "conciliarity" of the Orthodox Church is also based on the praxis of the Church of the time of the apostles. In accordance with the idea of conciliarity the elections of Matthew (Acts 1,15-26) and of the seven deacons (Acts 6,1-6) were carried out as well as the council of Jerusalem was convoked (Acts 15) that became a model for the future ecumenical and local councils[8]. The conciliar structure of the Orthodox Church is reflected also in the canonical decisions, that is in *the Apostolic canons* (canon 34) as well as in the canons of the ecumenical councils (1st council of Nice – 325, canons 4, 5, 6, 7; 1st council of Constantinople 381, canons 2, 3, 6; council of Chalcedon – 451, canons 9, 17, 28) and the local ones (Antioch – 341, canons 9, 15, 19).

The principle of "conciliarity" of the Church was realised on the Ruthenian territory, later on included into the Crown (Kingdom of Poland) and the Grand Duchy of Lithuania in the form of local councils soon after Christianity appeared there and the first structures of the Easter Church were formed. From the very beginning they were considered an important organ of the Church administration which, apart from the metropolitan, remained a collegial office designed to govern the Ruthenian Church. The councils of the Orthodox Church gathered above all for the important questions demanding collective

[5] M. Afanasjew, *Kościół Ducha* Świętego, trans. H. Paprocki, Białystok 2002, p. 9, 10; K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, trans. H. Paprocki, Białystok 2005, pp. 184, 185.
[6] S. Bułgakow, *Prawosławie*, p. 74.
[7] J. Anchimiuk, *Prawosławne rozumienie soborowości,* „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", 1-2/1977, p. 87.
[8] P. Evdokimov, *Prawosławie*, p. 204; A. Schmemann, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001, p. 32; J. Bujak, *Etapy rozwoju synodalności Kościoła pierwszego tysiąclecia w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego*, „Ateneum Kapłańskie" 144 (2005), z. 3(577), pp. 526, 527.

consideration. Still, until the beginning of the XIVth century there is only vestigial information on their subject. Due to scant data it is impossible to estimate their number, duration or subject of proceedings. Usually the sources omitted the question of councils, although certainly they were convoked. Even the Tatar expansion did not break the tradition of councils, only influenced regularity of the gatherings[9]. Until mid XVth century, as a result of weak metropolitan authority and thanks to strengthening position of the princes, on north-eastern Ruthenian lands (for example Great Novgorod) also of the rally, the councils didn't play any significant role in the life of the Orthodox Church on the territory we're analysing. To the large extent the rule in the Ruthenian Church remained in the hands of the lay people[10]. In the councils of the Orthodox Church in the Polish Kingdom (before 1569 – on the Ruthenian territory and in Grand Duchy of Lithuania) participated bishops, married clergy as well as the monastic clergy (superiors of the monasteries – archimandrites and higoumens, also hieromonks serving rather as advisors), princes, and at the end of XVIth equally the members of the church brotherhoods and lay landlords. In the councils also the "kriloses" participated (among others in the council of Vilnius in 1514 under the leadership of metropolitan Joseph Soltan[11]), which with time took over even the functions of councils convoked in the dioceses[12]. In the XIVth century the "krilos" of Saint Sophia's cathedral in Novgorod with the archbishop fulfilled the administrative function not only on the territory of the city itself, but also on the territory of the diocese. From XIIIth – XIVth century they also became a judicial organ[13]. Based on the territorial reach we distinguish diocesan and metropolitan councils. Diocesan councils gathered all the clergy of a diocese. Later on also laymen participated in them. They dealt with the questions of life of a given diocese. At first, they were convoked once a year, which allowed a permanent contact of the bishop with the priests,

[9] О. Лотоцький, *Українські джерела церковного права*, Варшава 1931, p. 103.

[10] W. Zajkin, *Podział historji Kościoła wschodnio-słowiańskiego (ruskiego i rosyjskiego) na okresy*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie", R. XIV (1934), z. 1, Lwów 1935, pp. 215, 216; T. M. Trajdos, *Biskupi prawosławni w monarchii Jagiełły,* „Nasza Przeszłość", 66 (1986), p. 126; Макарий (М. Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 2, *История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского Патриарха (988–1240)*, Москва 1995, pp. 399, 400; А. С. Лебедевъ, *Объ избраніи въ епископскій санъ въ древней вселенской и русской Церкви*, „Русский Вестник. Журнал литературный и политический", т. 107, Москва 1873, pp. 67, 68.

[11] *Акты, издаваемые Комиссиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне* (later: АВАК), т. I, *Акты Гродненскаго земскаго суда*, No 10, Вильна 1865, p. 41.

[12] According to Wiaczesław Zajkin with time the clergy began to evade any participation in the eparchial conferences so that finally the function of the diocesan councils was entirely assimilated by „the krilosses" (gr. κλῆρος– clergy. Krilosses consisted of presbyters of the cathedra church, priests of the parochial churches of the capital city of the bishop. They formed collective organs administering the diocese, functioning at the bishops' headquarters). W. Zajkin, *Ustrój wewnętrzny Kościoła ruskiego w Wielkim Księstwie Litewskim w XV i XVI w. do Unji Lubelskiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie", R. X, z. 3, Lwów 1930, p. 135.

[13] Я.Н. Щапов, *Государство и Церковь в Древней Руси, X-XIII вв.*, Moskwa1989, pp. 129-131.

enabled to give those orders and instructions and helped to administer the diocese efficiently. Usually they were convoked for the first Sunday of Great Lent, i.e. Sunday of the Triumph of Orthodoxy. The councils usually took place in the cathedral. Metropolitan councils gathered all the bishops of the territory of a given metropoly. They dealt with the matters concerning the whole Ruthenian Church and necessitating collective consideration. To the metropolitan councils were addressed appeals to the verdicts of diocesan ordinaries. Most likely metropolitan councils gathered in Kiev. With the change occurring in the administrative structure of the Ruthenian Church, the councils were equally convoked to Halich, Novogrodek, Vilnius, Smolensk and Brest Litovsk. However, the chronicles and other written sources do not give any premises allowing to presume that the regulations of the canonical law concerning the yearly episcopal conventions were followed. One can presume that metropolitan councils were organized far less often and were not compulsory for all the ordinaries of the dioceses. Eugenius Golubinsky thought that metropolitans convoked them irregularly. Still, the council praxis was more widespread until the end of the XIVth century than in the later period, called moscovite. The relations between the metropolitan and the bishops were marked by the spirit of kinship, and, despite the lack of frequent councils, guaranteed direct contacts between the hierarchs in the matters necessitating immediate consultations[14]. The reason for infrequent convocation of the metropolitan councils was not only the negligence of the metropolitans but above all the reluctance of the bishops themselves to participate in them. One can use as a proof of such an attitude of the hierarchs the canonical answers of Kievan metropolitan John II (1077-1089) written in 1080-1089, from which you can learn that bishops avoided even councils convoked for the sake of emergency events: "If the bishops do not obey their metropolitan and do not gather when he convokes them to a meeting [council], they should be instructed as wrongdoers in a paternal admonition"[15]. In order to eliminate such abnormalities the councils of the Orthodox Church in the Polish Kingdom that took place in the 1590s prescribed to bring back to life the ancient tradition of the Christian Church of the yearly meetings of diocesan ordinaries in the councils. For the first time decisions were made on the subject during the reunion in Belz in 1590. Resolves of the reunion were sustained by the following council in Brest Litovsk in June of the same year. In the document of the 20th of June 1590 there was an information concerning the place and the date of the yearly meetings.

[14] Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, *Период первый, Киевский или домонгольский*, ч. 1, Москва 2002, pp. 294, 295.

[15] „Иже [не] послушають ѥпископи своѥго митрополита совокуплѧтсѧ призываѥмымъ ѿ него сборъ творити, иже злѣ творѧща пооучити ихъ отечьскымь наказаньѥмь". *Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею* (later: РИБ), т. VI, *Памятники древне-русского канонического права*, ч. 1 (Памятники XI-XV в.), No 1, col. 18, Санкт-Петербургъ 1880.

According to the decision made the councils were to take place in Brest on the 24th of June (Old calendar). Hierarchs evading the duty were threatened with a sanction in form of financial penalties. The only excuse for absence of a bishop could have been his illness. One should notice that, according to the adopted resolution, in yearly councils not only bishops were to participate, but also archimandrites, higoumens, protopopes and other clergy "taught in the Holy Scripture"[16]. Clearly, the duty of participation in the councils was imposed on all leading eparchial and monastic clergy. The decision about yearly councils was confirmed by the next council in Brest in October 1591[17].

Councils convoked on the Ruthenian lands of the Kingdom and in the Grand Duchy of Lithuania played an important role in the life of the Orthodox Church on this territory since, due to the lack of precise responsibilities of the bishops, they settled matters that were questionable or controversial, exceeding the customary or canonical competences of a bishop. They adjudicated in matters of theological, disciplinary (judicial), canonical law and administrative nature.

Councils debating theological questions minded the regularity of the teaching of the Christian faith and adjudicated in cases of theological disputes. We have scarce information on the councils of the kind of the period since the appearance of the Christianity on the Ruthenian territory till the end of XVth century. The Nikon's chronicle relates only two such cases. According to the records in the chronicle in Russia until the invasion of Mongols two heretics appeared: a monk and a skopets Andreian (Hadrian – XIth cent.) and some Dimitri (XIIth cent.)[18]. Presumably they were the followers of the heresy of bogomils[19]. Both were condemned and imprisoned. Another council dealing with a heresy, though better documented, was a conference of hierarchs and lower clergy in Novgorod in January 1596. Stephen Zizani[20], famous Russian

---

16 *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею* (later: АЗР), т. IV (1588-1632), No 25, Санкт-Петербургъ 1851, pp. 34, 36; *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, coll. P. A. G. Welykyj, [=Analecta OSMB, ser. 2, sec. 3] (later: DUB), No 1, Romae 1970, pp. 5-7; *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis* (later: MCSL), vol. I, ed. W. Milkowicz, No 157, Leopolis 1895, pp. 249-252.

17 П. Н. Жукович, *Брестский соборъ 1591 года (по новооткрытой грамотѣ, содержащей дѣяния его)*, „Известия отдѣления русскаго языка и словесности Императорской Академии наук", т. XII, кн. 2, Санкт-Петербургъ 1907, pp. 70, 71.

18 *Полное собрание русскихъ лѣтописей изданное по высочайшему повелению Археографическою коммиссиею* (next: ПСРЛ), т. IX, *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, Санкт-Петъербургъ 1862, pp. 68, 152.

19 Cf. Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, *Период первый, Киевский или домонгольский*, ч. 2, Москва 2002, pp. 791-793; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*, Kraków 2000, pp. 69, 70; А. В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, т. I, Paris 1959, pp. 479, 480.

20 И. В. Будько, *Зизании (Куколи)*, [in:] *Православная энциклопедия*, т. XX, *Зверин в честь Покрова Пресвятой Богородицы женский монастырь – Иверия*, Москва 2009, pp. 117-123.

religious polemist of the XVI-XVIIth century and a teacher of fraternity school in Lvov was condemned. He was accused of a Christological heresy. Under the leadership of metropolitan Michael Rahoza (1589-1596; 1596-1599 – uniate metropolitan) on the 27th of January 1596 the council excommunicated him and forbade him to preach. Similar was the fate of his two companions. Priests Basil and Gherasim were suspended[21]. As a matter of fact the council was a way of interrupting the anti-union activity of Stephen Zizani. Religious polemist and his companions were reinstated few months later during the anti-union council of Brest in 1596[22]. Councils dealing with theological questions were not limited to investigating false teaching and excommunicating heretics but also took care of purity of rites and liturgical acts. In order to keep them untainted they gathered through ages and indicated the right way of conduct. The first ritual-liturgical issue requiring collective consideration was the dispute concerning observation of fast on Wednesdays and Fridays. The conflict began around mid XIIth century when Nestor, bishop of Rostov and Souzdal, began to teach that one should not eat meat on Lord's feasts if they occur on Wednesdays and Fridays, as well as during the period from the Bright Week to Pentecost[23]. The prohibition he introduced was disapproved by the faithful. Nestor was soon removed from the office, throne was soon overtaken by the new ordinary Leon (Leontius). He, too was a proponent of a stricter fasting discipline. He recommended fasting on Wednesdays and Fridays except for the Bright Week. The controversy was discussed during the councils in Vladimir upon Klazma and in Kiev (in 1164 and 1168), although no binding decisions were made[24]. Later on the dispute over fasting on certain days of the week was investigated during the councils at the end of XVIth century (Brest 1590, Lvov 1591)[25]. Consultations of the period strived also to eliminate liturgical and ritual irregularities. They analysed paschal and Christmas rites as well as they dealt

[21] АЗР, т. IV, No 91, pp. 125-127.

[22] The conciliar decree concerning lifting of excommunication and reinstatement to former function for Stephen Zizani and his companions was issued on the 8/18th October 1596. АЗР, т. IV, No 105, p. 142-144. The document was also published in: MCSL, vol. I, No 435, pp. 751-753.

[23] ПСРЛ, т. IX, *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, p. 210, 211.

[24] G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura…*, pp. 73-75; ПСРЛ, т. I, *Лаврентьевская летопись*. Вып. 2: *Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку*, 2-е изд., Ленинград 1927, col. 351-352 (see; year 1164); Н.Н. Воронин, *Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг (Из истории русско-византийских отношений XII в.)*, „Византийский временник", 21 (1962), pp. 32-40; П. Соколов, *Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века*, Киев 1913, pp. 96-158; В.Н. Татищев, *История Российская*, т. II, Москва 2003, pp. 341, 342; И.И. Малышевский, *Киевские церковные соборы*, „Труды Киевской духовной академии", 1884, т. III, № 12, pp. 510-514.

[25] *Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актовъ, высочайше учрежденною при Киевскомъ военномъ, Подольскомъ и Волынскомъ генералъ-губернаторѣ*. Т. III. Отд. 1, Акты Львовскаго Братства, Кіевъ 1852, No 7, p. 61; MCSL, vol. I, No 160, p. 260; АЗР, т. IV, No 22, pp. 30, 31.

with controversies over some sacraments. “The dispute over the sacraments” concerned the way of celebrating baptism, confession and wedding (Brest 1590, Brest 1591)[26].

Councils dealt also with canonization of the saints. Although in the first period of existence of the Orthodox Church on the Ruthenian territory the right to canonize belonged to the local diocesan bishop who could, according to V. Vasiliev, just by himself canonize a God-fearing man or woman a saint, the common praxis was to take such a decision in a conciliar way[27]. Pronouncing a saint at a council not only was in accordance with the canonical law, but also answered the interior need of the faithful. Through the cult of the saints people expressed their need of communion. The cult of God-fearing men or women was an expression of religious, cultural and national identity. The saints commemorated in the whole local Church fortified the sense of communion in two ways. In the earthly dimension they inspired the faithful to form closer relationships between people on the basis of love for one’s neighbour. In the heavenly aspect, the cult of the saints intensified the communion with the invisible heavenly Church. Conciliar taking of decisions in the question of canonization took place among others in the case of Leontius, bishop of Rostov (XIIth cent.), metropolitan of Kiev Peter (XIVth cent.), metropolitan of Kiev and all Russia Alexis the Wanderworker (XIVth cent.), Jakob Borovitsky (XVIth cent.), Herman of Solovki (XVIIth cent.). Special attention should be paid to the canonization of Eliseus Lavrishevski which took place at the council of Vilnius in 1514 under the leadership of metropolitan Joseph Soltan (1507-1521)[28].

The councils convoked on the Ruthenian territory of the Polish Kingdom and the Grand Duchy of Lithuania regulated also the question of internal relations in the Church watching over the Church discipline. Disciplinary councils were linked with the Church judiciary. At those councils lawsuits were investigated in which the court parties were members of the clergy or the accused were the priests or the so called Church people[29]. A particular role

[26] АЗР, т. IV, No 25, pp. 34-36; MCSL, vol. I, No 157, p. 251; DUB, No 1, pp. 6, 7; П. Н. Жукович. *Брестский соборъ 1591 года…*, pp. 53, 54.

[27] В. Васильев, *История канонизации русских святых*, „Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете”, кн. 3, Москва 1893, pp. 141, 142.

[28] A. W. Kojałowicz, *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in magno Lituaniæ ducatu pertinentium*, Vilnæ 1650, pp. 8, 36.

[29] So called „Church people” were the white clergy, higoumens, monks, psalmists, families of the clergy (priests’ wives and children, who lived with their father), laymen in the Church service as well as remaining under Church’s care *personae miserabilis* (that is people deprived of means of living due to their physical infirmity) and *proshchenitsy* (прощеницы) and so called *ludie zadushni* (здушные люди). One can find a detailed list of “Church people” in: *Устав князя Владимира Святославича. Первая редакция (по списку Исторического музея XV в.)*, No 8, [in:] *Памятники русского права.* Выпуск 1, *Памятники права Киевского государства X-XII вв.*, составитель А.А. Зимин, Москва 1952, p. 238.

those councils played in cases there a bishop was the defendant. It was then that the council's role was to investigate the matter and to form a judgement. In such cases metropolitan presided the council. First, though not fully confirmed case of a disciplinary council judging a hierarch took place in the XIth century. Novgorod bishop Luke Jidiata (1035-1059)[30], slandered by the faithful, was condemned then. Next councils confirming the praxis of judging a hierarch during the assemblies presided by a metropolitan took place in 1157 in Kiev, when the case of Nestor, bishop of Rostov was investigated, in 1169 when hierarch of Rostov Theodor (Fiodor) was judged and in 1405 in Tourov, during which the case of bishop Anthony of Tourov was examined[31]. Numerous councils, during which the disciplinary matters were brought up took place at the end of XVIth century. In June 1588 patriarch of Constantinople Jeremiah II Tranos (1672-1579; 1580-1584; 1587-1595), remaining at the time in Vilnius, collegially settled the dispute between the bishop of Meglin Theophan and bishop of Lvov Gedeon Balaban (1576-1607). The council prescribed to return the unlawfully grabbed monastery of Zhydytchin to bishop Theophan under the threat of excommunication[32]. The disciplinary councils dealt also with common crimes committed by the clergy. In August 1589 staying in Poland patriarch of Constantinople Jeramiah II Tranos convoked council to Supraśl, in Podlasie and condemned archimandrite Timothy Zloba for murder[33]. Two years later, in 1591 in Brest collegially was investigated the case of a fraud committed by a monk from the monastery of Unieyov. Monk Jonah, at the instigation of bishop Gedeon Balaban, wrote in Lvov city records a false information about the consent of the brethren of the monastery to transfer the Lvov monastery of St Onuphrios unto the authority of bishop of Lvov[34]. During the councils equally the appeals against the bishops' sentences were examined. Such a procedure was consistent with the canonical law as well as with the decisions of the local councils in the Polish-Lithuanian Commonwealth (among others decisions of

---

[30] *Новгородская первая летопись младшего извода*, [in:] *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*, Москва-Ленинград 1950, pp. 182, 183 (see: year 1055); ПСРЛ, т. IX, *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, p. 91 (see: year 1055 and 1057); ПСРЛ, т. XLIII, *Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского*, Москва 2004, pp. 54, 55 (see: year 1055 and 1058).

[31] ПСРЛ, т. IX, *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, pp. 207, 209; В. Н. Татищев, *История Российская*, т. II, p. 347; *Latopis kijowski 1159-1198*, trans. Edward Goranin, „Slavica Wratislaviensia", t. XL, Wrocław 1994, pp. 186, 187; ПСРЛ, т. I, *Лаврентьевская летопись*. Вып. 2: *Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку*, col. 355-356; ПСРЛ, т. XI, *Патриаршая или Никоновская летопись*, Москва 1965, p. 192; ПСРЛ, т. VIII, *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, Санкт-Петербургъ 1859, p. 77; В. Н. Татищев, *История Российская*, т. III, Москва 2003, p. 259.

[32] АЗР, т. IV, No 5, pp. 6, 7.

[33] Ibidem, No 149, p. 206; *Latopis hustyński*, ed. H. Suszko, Wrocław 2003, p. 233.

[34] MCSL, vol. I, No 206, p. 317-318; Д.И. Зубрицкий, *Лѣтопись Львовскаго ставропигиальнаго братства*, „Журнал Министерства Народного Просвещения". Ч. LXII. Отд. 2, Санкт-Петербургъ 1849, p. 63.

the council in Vilnius in 1509 and the council in Brest in 1591)[35]. An example of such an appeal addressed to the council against the decision of a hierarch was the case of priest Basil from the brotherhood church of St George the Great-Martyr in Gologorsk (Gologorsk – the diocese of Lvov). The priest, excommunicated earlier by bishop Gedeon Balaban, during the council (Brest 1591) was exonerated and reinstated to the priestly service[36].

The Orthodox Church in the Polish Kingdom, endeavouring to keep peace and order in the Church, convoked also the councils which investigated the conflicts between hierarchs and the faithful. The most famous and notorious dispute of the kind was the conflict between the Lvov brotherhood and the local bishop Gedeon Balaban. Opposed to the stauropegion, accorded in 1588 by the patriarch of Constantinople Jeremiah II, the hierarch tried to subdue the brotherhood organization at all costs. The priests and lay members of the brotherhood were harassed, they were not admitted to sacraments, they were ridiculed, and there were even incidents of actual attacks. The conflict was investigated by numerous councils of the end of the XVIth century (in Tarnopol in 1589, Brest in 1590, Lvov 1591, Brest 1591, Brest 1683, Brest 1594, Novgorod 1594, Novgorod 1596)[37]. The dispute lasted many years due to the stubbornness of Balaban and his disregard for the conciliar decisions. During the council in Brest Litovsk in 1593 he was suspended in his function of ordinary of the diocese, a year later in Novgorod he was deposed from his dignity and deprived of priesthood. In January 1596 the council changed the decision. The hierarch was acknowledged the lawful superior of the diocese of Lvov, Halich and Kamieniec Podolski and granted the authority over the brotherhood church and monastery of Saint Onuphrios (sic!)[38]. Finally, the conflict between Balaban and the Lvov brotherhood ended in December 1596, when the weakened by the union of Brest Orthodox Church in the Polish

---

[35] РИБ, т. IV, *Памятники полемической литературы въ Западной Руси*, кн.1, Санкт-Петербургъ 1878, col. 5-18; Д.И. Зубрицкий, *Начало унии*, „Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете". Год III. No 7, Москва 1848, pp. 30, 31.

[36] Д.И. Зубрицкий, *Лѣтопись Львовскаго ставропигиальнаго братства*, pp. 62, 63.

[37] *Памятники, изданные Временною комиссиею....* Т. III. Отд. 1, No 7, pp. 56-65; Макарий (М. Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 5, *Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западнорусской, или Литовской, митрополии (1458-1596)*, Москва 1996, pp. 273, 274; MCSL, vol. I, No 160, 323 a, b, pp. 258-261, 538-544; *Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе* (next: АрхивЮЗР), ч. 1, т. X, Кіевъ 1904, No 50, 51, 52, pp. 94-105; Д.И. Зубрицкий, *Лѣтопись Львовскаго ставропигиальнаго братства*, p. 62, 63, 67-69, 74, 75; MCSL, vol. I, No 282, 288, 304, 400, pp. 458-462, 475, 476, 500-503, 691, 692; АЗР, т. IV, No 48, 50, pp. 67-69, 71, 72; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, reprint Drukarnia Orthdruk 2005, pp. 278, 279.

[38] MCSL, vol. I, No 400, pp. 691, 692. According to *Latopisu Lwowskiego Stauropigialnego Bractwa* the sentence in the case of Gedeon Bałaban was established on the 20th of January 1596. Д.И. Зубрицкий, *Лѣтопись Львовскаго ставропигиальнаго братства*, p. 74 [see year 1596].

Kingdom needed unity and accordance to face the new danger[39]. Discussing the role of the councils in the Polish Kingdom one should not forget those whose role was to enforce the canonical decisions and to guard the tradition transmitted from generation to generation. They imposed sanctions on the members of the Orthodox Church opposing the canonically established order. They formed an important element helping to preserve the Tradition of the Orthodox Church. For that reason also the council in Vilnius in 1589, presided by patriarch Jeremiah II Tranos, deposed of priesthood all those who were married two or three times and deposed of his office metropolitan of Kiev Onesiphore Dzevochka (1579-1589), who got married for the second time[40]. He threatened also with the punishment of excommunication the hierarchs hiding the fact of breaking the canonical rules concerning the marriage of the clergy. That way the council expressed explicitly that an open opposition against the established order of the canonical law of the Orthodox Church in the Polish Kingdom can only result in a more severe punishment than just an admonition to correct oneself. The decisions of 1589 were broadened two years later in Brest Litovsk (October 1591). The council of Brest sustained the decision concerning the deposition of the priests who married many times. Fulfilling the normative role the council also clarified the disciplinary regulations. According to the established regulations the clergymen could not be imprisoned or tortured for the committed offenses. They were to be suspended. However, if the corrective measure would prove to be insufficient, they were to be deposed of priesthood adjudicated at a council. Equally, it was the council, and not a lay court, that was recognized the only instance examining the conflicts between the clergymen[41]. This verdict, according to the decree issued by king Sigismund III Vasa on the 2 January 1592, became universally obligatory state law[42]. Subsequent decision of the council of Brest in 1595 prohibiting any interference of laymen in the Church matters, included in article 28 of the collection titled *33 Articles Belonging to the Union with the Church of Rome*, as one could have assumed, was not only a way of attracting the attention to the importance of the

---

[39] K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933, pp. 183, 184.
[40] АЗР, т. IV, No 17, 19, 149, pp. 21, 22, 25, 26, 206, 207; MCSL, vol. I, No 115, pp. 181, 182; K. Chodynicki, Kościół prawosławny…, p. 130. Cf. Евгений митр. (Болховитинов Евфимий Алексеевич), *Описание Киевософийскаго собора и киевской иерархии. Съ присовокуплениемъ разныхъ граммать и выписокъ, обьясняющихъ оное, также плановъ и фасадовъ константинопольской и киевской Софийской церкви и Ярославова надгробия*, Киевъ 1825, p. 124; Макарий (М. Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 5, p. 254; Б.Н. Флоря, *Епископы, православная знать и братства. Вопрос о реформе церкви в последние десятилетия XVI в.*, [in:] *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.* Ч. I. *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996, p. 100; М. Грушевський, *До біографії митрополита Онисифора Дівочки*, „Записки наукового товариства ім. Шевченка”. Т. 74, кн. 6, Львів 1906, pp. 5-9.
[41] П. Н. Жукович. *Брестский соборъ 1591 года…*, pp. 53-56.
[42] АЗР, т. IV, No 31, pp. 41, 42.

record concerning special powers of a council, but above all to the question of breaking the very regulation[43].

The local councils on the Ruthenian territory of the Polish Kingdom and the Grand Duchy of Lithuania worked out also a position on the matters of the canonical law. During those councils the clergy and the laymen made decisions among others concerning the Church union. It's unconceivable that such an important question would not be discussed collectively. Recognition of the decisions of the Church union in Florence in 1439 as well as in Vilnius in 1476 became a subject of debates possibly of two councils – in Novogrodek in 1473 and in Vilnius in 1476. Certain historians however question the fact of convoking those councils as the information about them comes from a not credible letter of metropolitan of Kiev Mizael to pope Sixtus IV[44]. Another attempt to conclude a union was undertaken in the XVIth century. Signing the declaration of uniting the Orthodox Church with the Roman Catholic Church was preceded by numerous councils during which the conditions for concluding the union were discussed (Belz – 1590, Brest – June 1590, Sokal – June 1594, Tortchin – December 1594, Lvov – January 1595)[45]. Those conditions were established in their final form during the council in Brest Litovsk in June 1595, when 33 *Articles belonging to the union with the Church of Rome* were written. They concerned above all preservation of the rites and customs of the Eastern Church and determined the rights and privileges of the Orthodox clergy and faithful[46].

---

[43] DUB, No 41, pp. 65, 66.

[44] See: Архив ЮЗР, ч. 1, т. VII, Кiевъ 1887, p. XIII; J. Fijałek, *Los unii florenckiej w Wielkim Księstwie Litewskim za Kazimierza Jagiellończyka*, „Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności", t. XXXIX, nr 1, Kraków 1934, p. 24; L. Korczak, *W kręgu litewskich zwolenników unii kościelnej w drugiej połowie XV wieku,* [in:] *Polska i jej sąsiedzi w późnym średniowieczu*, Kraków 2000, pp. 323-332; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, pp. 192-194.

[45] АЗР, т. IV, No 25, 53, 58, pp. 35, 77, 78, 84, 85; DUB, No 1, 2, 17, 22, pp. 6-8, 32-35, 43, 44; MCSL, vol. I, No 157, 160, 327, pp. 251, 258, 550-552; П. Н. Жукович, *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства съ церковной унией (до 1609 г.)*, Санкт-Петербургъ 1901, pp. 92, 93, 113-116; *Памятники, изданные Временною комиссиею…*, Т. III. Отд. 1, No 7, p. 56; E. Likowski, Unia Brzeska (r. 1596), Warszawa 1907, p. 94, 95; АрхивЮЗР, ч. 1, т. I, Кiевъ 1859, No 65, pp. 269-273; K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski…*, pp. 74-79; M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, pp. 162, 163, 172-175; РИБ, т. XIX, *Памятники полемической литературы въ Западной Руси.* Кн. 3, Петербургъ 1903, col. 591-594, 620-622; М. Грушевський, *Історія України-Руси, т. V, Суспільно-політичний і церковний устрій і відносини в українсько-руських землях XIV-XVII віків*, Київ 1994, pp. 574, 575; K. Chodynicki, Kościół prawosławny…, p. 280-284; *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitiarum historiam illustrantia maximam partem nondum edita ex tabulariis Vaticanis deprompta collecta ac serie chronologica disposita* (later: VMPL), red. A. Theiner, t. III (1585-1696), Romae 1863, No 185A, pp. 232, 233; *Описание документовъ Архива западнорусскихъ униатскихъ митрополитовъ*, т. 1 (1470-1700), Санкт-Петербургъ 1897, No 167, pp. 75, 76.

[46] 33 *Artykuły, które należą do zjednoczenia z Kościołem rzymskim* – the original text in Polish was published among others [in:] DUB, No 41, pp. 61-67. Lati text was printed [in:] VMPL, t. III, No 185 B, pp. 234-237; M. Harasiewicz, Annales Ecclesiae Ruthenae, pp. 178-181; DUB, No 42,

In 1596 in Brest Litovsk gathered the union council which on the 9/19 of October in St Nicholas' church solemnly pronounced the conclusion of the union[47]. Parallel to this council deliberated an anti-union council that deposed of the occupied posts the proponents of unity with Rome: metropolitan Michael Rahoza and bishops – Hipacy Potsey of Vladimir (1593-1596; 1600-1613 – uniate metropolitan), Kyril Terlecki of Luck (1585-1596; in 1596-1607 uniate bishop), Gregory (German) Zahorsky of Polotsk (1595-1596 – Orthodox archbishop of Polotsk; 1596-1603 – uniate archbishop), Jonas Hohola of Pinsk (1595-1596; in 1596-1603 – uniate bishop) and Dionizy Zbiruyski of Khelm (1585-1596; in 1596-1603 uniate bishop)[48].

Collegial investigation and conciliar decision was required also in the matters concerning the relations between the Church and the state and the relations with the patriarchate of Constantinople and other Christian centres. Undoubtedly, the subject of the debates were matters connected with the establishment of the new administrative units, such as the metropolies: of Halich (XIVth cent.) and Lithuania (XIII/XIVth cent.) Although the sources say little about those councils we can assume that Ruthenian bishops surely expressed their views concerning the change in the organizational structure of the Orthodox Church. It's evident that the union influenced the territorial reach of the dioceses, canonical dependence of the hierarchs as well as the wealth of individual dioceses. No wonder that precisely during the council in the first half of the XVth century the Kievan metropoly was divided into two independent units: Kievan and Moscovite. In November 1415 there was a conference of clergy and laymen in Novogrodek that appointed Gregory Tsamblak the metropolitan of Lithuania and Kiev (1415-1419). As a result the fundament was laid for an independent organizational structure of the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian state[49]. Metropoly of Lithuania and Russia was founded,

pp. 67-75. Cf. B. A. Gudziak, *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, ed. H. Leskiw, A. Chrin, Lublin 2008, pp. 317-322.

[47] РИБ, т. VII, *Памятники полемической литературы въ Западной Руси*, кн. 2, Петербургъ 1882, col. 953-954. The act of signing the union was written i Ruthenian and signed already on Friday, the 8/18 of October, alhough in the Polish text one can see the 9/19 October. Cf. АЗР, т. IV, No 103, pp. 139-141.

[48] АЗР, т. IV, No 104, pp. 141, 142; MCSL, vol. I, No 434, pp. 749, 750. The document raises doubts amongst the historians as it does not contain any date of issue nor any signature. It lacks any punctuation (i.e. comas and full-stops). Therefore we should treat it as Kazimierz Chodynicki does, as „some kind of draft or project, but not a proper document in its final form" (K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*..., p. 332, note 2. Cf. O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, t. II, Lublin 1997, p. 249). The protest of the lay circle anti-union council on the 9th of October, 1596 confirms however that the deposition of the hierarchs "apostates" took place one day earlier, i.i on the 8th of October. АрхивЮЗР, ч. 1, т. I, No 123, pp. 530, 531; M. Broniewski, *Apokrisis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596, imieniem ludzi starożytnej religiej greckiej przez Christophora Philaletha*, wyd. J. Długosz, J. Byliński, Wrocław 1994, p. 21; РИБ, т. VII, кн. 2, col. 1051-1054.

[49] The conciliar act of the Lithuanian bishops on the election of Gregory Tsamblak, [in:] АЗР, т. I, No 24, pp. 33-35, reprint: РИБ, т. VI, ч. 1, No 38, col. 309-314.

independent form the metropolitan of Moscow but still remaining in the jurisdiction of the patriarchate of Constantinople[50]. From that moment the authority of metropolitan Gregory Tsamblak reached all the Orthodox living on the territory of Jagiellonian state. In the XVIth century the councils engaged in ordering the Church matters in Galich Russia as well as determining the legal standards for the renewed diocese of Galich remaining in the metropoly of Kiev. Such decisions exceeded the canonical powers of the local ordinary, therefore convocation of a council was indispensable. Two conferences of clergy and laymen – in Lvov in 1539 and in Novogrodek in 1540 formed a basis for the judiciary and Church organization of the Galich eparchy. Bishop of Galich, Lvov and Kamieniets Podolski Macarius Tupchatsky became the vicar of metropolitan of Kiev[51].

The councils of the Orthodox Church in the Polish Kingdom dealing with the relations between the Church and the state engaged in the XVIth century widening the autonomy of the Orthodox Church from the lay authority. The abuse and distortions that occurred in the Orthodox Church led to the decision of limiting the role of the laymen in the Church maters. The law of "presenting" was investigated and the prerogatives of the kings, princes and lords were narrowed. Already during the council of Vilnius in 1509 the prohibition of dismissing by the lords from a parish the clergy was introduced. Only the bishop was vested with such a law – together with "krilos" he could, based on the Church legislation, issue a decision concerning the privation of the right of priest's service in a given church[52]. Subsequent councils introduced also the ban for transferring the authority over the monasteries to lay people – as "spiritual loaves of bread" - as afterwards people without the monastic tonsure would

[50] Unity of the Kievan metropoly was finally and formally abolished only in 1458-1461. See: W. Zajkin, *Ustrój wewnętrzny Kościoła ruskiego...*, p. 132; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, pp. 62, 63; M. Papierzyńska-Turek, *Kościół prawosławny na ziemiach ruskich Litwy i Korony*, „Przemyskie Zapiski Historyczne", R. VI-VII 1989/1990, 1990, p. 143; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* pp. 171,181.

[51] P. Sosnowski, *Uwagi nad artykułem: o hierarchii kościoła ruskiego z rzymskim ziednoczonego*, „Dzieie Dobroczynności Kraiowey i Zagraniczney z Wiadomosciami ku Wydoskonaleniu iey Służącemi", R. 1824, t. V, Wilno 1824, pp. 470-475; Акты, относящиеся къ истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею (later: АЮЗР), т. I (1361-1598), Санкт-Петербургъ 1863, No 103, pp. 105-107; АЮЗР, т. II (1599-1637), Санкт-Петербургъ 1865, No 118, pp. 140, 141; АрхивЮЗР, ч. 1, т. X, No 15, 16, pp. 26, 27; A. Łapiński, *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937, pp. 85-87; Макарий (М. Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 5, pp. 143-146; АЗР, т. II (1506-1544), Санкт-Петербургъ 1848, No 201, pp. 364, 365; *Дополнения къ Актам историческимъ, относящимся къ России. Собраны въ иностранныхъ архивахъ и библиотекахъ и изданы Археографическою Комиссиею* (*Supplementum ad Historica Russiae Monumenta, ex archivis ac bibliothecis extraneis deprompta, et a Collegio Archaeographico edita*), Санкт-Петербургъ 1848, No 57, pp. 145, 146.

[52] РИБ, т. IV, кн.1, pp. 13, 14 (can. 8.-11.)

govern them (Brest June 1590, Brest 1591, Brest 1595)[53]. The councils equally limited the role of the king - “the supreme presenting” – in the context of filling the episcopal thrones. During the council of Brest in 1591 the electoral law was elaborated, according to which the king appointed an ordinary for a vacant episcopal throne only out of four elects chosen by all the hierarchs of the Orthodox Church in the Polish Kingdom. Obtaining from the ruler the privilege qualifying for accession to the episcopal throne without a collective nomination from the hierarchs to the group of candidates-elects wasn’t a sufficient condition to be ordained a bishop by the metropolitan and to acquire Church property[54]. The same position was expressed in the *33 Articles* of the council in Brest of June 1595. Moreover, the day before the Church union with the Roman Catholic Church was concluded, the conference ordered to choose the hierarchs from the people “narodu Ruskiego albo Greckiego ktory by Religiej naszei byli” (“of the Ruthenian or Greek nation confessing our faith”)[55]. The councils of the period accorded also themselves solely the right to dismiss hierarchs of their thrones (Brest – June 1590)[56]. Amplification of the autonomy of the Orthodox Church in respect to the lay element manifested itself equally in the decisions clarifying the relations between the bishop and the church brotherhood. The council convoked to Brest in 1591, though it did not deny the merits of the brotherhood organizations, still submitted them to the authority of the bishops. However, the decision did not annul the privileges granted to the brotherhood by the patriarch and did not liquidate their independence. It just clarified the scope of powers granted (for example the prohibition of judgement of the clergymen by the church brotherhoods)[57].

The issues concerning the relations between the Church and the state as well as the relations with the patriarchate of Constantinople were to a large extent connected with the problems of the internal organization of the Church, which was equally an important sphere of activity of the local Churches. Councils were responsible among other things for the election of the bishops. In the Polish-Lithuanian Commonwealth the bishops were selected during the councils in which all the bishops of one metropoly participated. In the Grand Duchy of Lithuania as well as in the Polish Kingdom there were cases of direct episcopal nomination and ordination done by the patriarch of Constantinople in omission of the prerogatives of the local council. Still, subsequently they tried

---

53 АЗР, т. IV, No 25, pp. 34-36; MCSL, vol. I, No 157, pp. 249-252; DUB, No 1, pp, 5-7; П. Н. Жукович, *Брестский соборъ 1591 года…*, p. 60; DUB, No 41, p. 64; VMPL, t. III, No 185 B, p. 235; DUB, No 42, p. 72.

54 П. Н. Жукович. *Брестский соборъ 1591 года…*, pp. 50, 51, 65, 66. Proposition of the council in Brest in 1594 foresaw election of bishops for the vacant cathedra’s during the debates of regional councils. АЗР, т. IV, No 48, p. 69; Макарий (М. Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 5, p. 302.

55 DUB, No 41, p. 62.

56 АЗР, т. IV, No 25, pp. 34, 35; DUB, No 1, pp. 6, 7; MCSL, vol. I, No 157, pp. 250, 251.

57 Cf. П. Н. Жукович. *Брестский соборъ 1591 года…*, pp. 54, 55, 68.

to acquire the blessing of the local metropolitan. That way in the second half of the XIIth century bishop of Rostov Theodor (Feodorets) was chosen and ordained by the patriarch of Constantinople Loukas Khrisoberges (1156-1169)[58]. The patriarch of Constantinople played also the key role in the election of the metropolitan. Although, according to the canonical law an election of a superior of a metropoly was a duty of an episcopal council, still until the second half of the XVth century it happened on numerous occasions that an election of the metropolitans of the Russian Church was accomplished in Constantinople, without referring to the local hierarchy. Prerogatives of the local council concerning the appointment of the new ordinaries of the dioceses since 1385 were also restrained for the profit of the lay factor. Gradually grew the role of the ruler in the election of the hierarchs as – having among others *the right to present* – he could freely present candidates to the episcopal ordination. In time the decisive role in filling the metropolitan throne played the will of the king. However, at the end of the XVIth century the local councils undertook some actions in order to restrain the role of the king as of the "superior presenter". The first attempt to lessen those special powers of the sovereign in the XVIth century happened probably already in 1558 during the council of Vilnius which – contrary to the will of the sovereign installed Jonas (Protasevitch-Ostrogsky) in the episcopal throne of Tourov and Pinsk[59]. The next time the prerogatives of the king were omitted during the elections of the patriarchal exarch in August 1589. The local council convoked to Brest Litovsk, under the influence, of Jeremiah II Tranos, elected Kyrill Terlecki, bishop of Luck and Ostrog, the patriarchal exarch. The patriarchal favourite was granted the autho-

[58] According to the chronicles Theodore (Feodorec) finally did not undertake any actions that would result in being ordained a bishop by the metropolitan of Kiev. As a result he entered into a conflict with prince Andrew Bogolubsky (circa 1110-1174) which ended by Theodor's imprisonment and death. В.Н. Татищев, *История Российская*, т. II, pp. 342, 346, 347; *Latopis kijowski 1159-1198*, pp. 186, 187; ПСРЛ, т. I, *Лаврентьевская летопись*. Вып. 2*: Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку*, col. 355-356. See Макарий (М. Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 2, pp. 296, 297; Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, *Период первый, Киевский или домонгольский*, ч. 1, pp. 439, 440.

[59] A. Mironowicz, *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI-XVI wieku*, Białystok 2011, pp. 207, 208. Jonas (Protasewicz-Ostrogski) was the ordinary of the diocese of Tourov and Pinsk until 1568. Later he overtook the metropolitan throne (1568). J. Dubowicz, *Hierarchia Abo o Zwierzchnosci w Cerkwi Bozey*, Lwów 1644, p. 185; I. Kulczyński, *Specimen Ecclesiae Ruthenicae ab origine susceptaue fidei ad nostra usque tempora in suis capitibus seu primatibus russle cum S. Sede Apostolica Romana*, Parisiis – Tornaci, 1859, p. 127; АЗР, т. III, (1544-1587), No 43, Санкт--Петербургъ 1848, pp. 144-146; *Археографический сборникъ документовъ, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленскаго учебнаго округа*, т. VI, Вильна 1869, No 23, p. 35; Евгений митр. (Болховитинов Евфимий Алексеевич), *Описание Киевософийскаго собора…*, pp. 118, 119. Cf. A. Mironowicz, *Przywileje i nadania Cerkwi i możnym ruskim w Wielkim Księstwie Litewskim.* Cz. 3. *Lata panowania Zygmunta Augusta*, Białystok 2020, pp. 26, 27; B. A. Gudziak, *Kryzys i reforma*, pp. 113, 114; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny…*, p. 128; Макарий (М. Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 5, p. 198.

rity of the whole Orthodox Church in the Polish Kingdom, also of metropolitan Michael Rahoza, promoted by the very king Sigismund III Vasa[60]. The local councils in the Polish-Lithuanian Commonwealth, dealing with the interior organization of the Ruthenian Church, took equally the decisions concerning the functioning of individual units of the Church administration and monasteries. According to the decisions taken in 1590s bishops were not allowed to transfer from one diocese to another without any clear reason. They were also deprived of the right to fulfil the function of the diocesan ordinary and the superior of a monastery at the same time[61]. By the means of those decisions they strived to eliminate the abuses linked with combining the positions and "the escape" of the bishops to more opulent dioceses.

While discussing the importance of the local councils in the life of the Orthodox Church in the Polish Kingdom one should clearly underline that they played also the role of a collective organ exercising the authority in the Ruthenian Church. Due to the huge distance between the seat of the superior of the Kievan metropoly, i.e. the patriarch of Constantinople, and the metropoly itself, and the difficult situation of the hierarch in the Ottoman Empire, the local councils assumed the function of collective patriarchal exarch administering the Orthodox Church. They controlled the clergy, dealt with the matters of canonical law and the pastoral ones. They equally supervised the observation of moral rules by the episcopate, clergy and the faithful. Therefore, when there happened any abuses and irregularities in the Kievan Church, the councils engaged in correcting the relations and a reform of the Ruthenian Church. The sanitation activities in the XVIth century begun the council in Vilnius in 1509. They were continued by the councils convoked in 1514, 1539, 1540, 1546, 1558, 1588 and 1589 as well as numerous councils of the 1590s. One should particularly examine the rallies convoked by the patriarch Jeremiah II Tranos in 1588-1589. They motivated the Orthodox faithful in the Polish Kingdom to convoke the councils more often and to correct collectively the relations in the Ruthenian Church. The reform of the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth would not be complete if the councils did not engage in such an important question as the school system and education. The activities in the domain were intensified by patriarch Jeremiah II Tranos who, during the councils in Vilnius and Tarnopol in 1589 granted the right to run the schools and printing houses to the brotherhood organizations of Vilnius and Lvov[62].

[60] Архив ЮЗР, ч. 1, т. I, No 60, pp. 252-256. Cf. Макарий (М. Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 5, pp. 270, 271.

[61] Decisions of the council in Brest in October 1591.

[62] Jeremiah II Tranos sanctioned the statute of the brotherhood organization in Vilnius in 1588 and a year later, in 1589, during his second stay in Vilnius, King Sigismund II Vasa (1587-1632) approved the statute of the Brotherhood of the Holy Trinity. *Собрание древнихъ грамотъ и актовъ городовъ: Вильны, Ковна, Трокъ, православныхъ монастырей, церквей и по разнымъ предметамъ*, ч. II, No 3, Вильно 1843, pp. 6-8; АЗР, т. IV, No 18, pp. 22-25; АВАК, т. IX, *Акты Виленскаго земскаго суда*, No 52, Вильна 1878, pp. 140-144; *Памятники, изданные*

Admittedly, in the XVIth century there existed on the territory of the Polish Kingdom some Ruthenian schools at churches and monasteries, but their programme did not exceed elementary teaching, that is: reading the Psalter, church singing and, rarely, writing. Psalmists taught there also the prayers and liturgical hymns useful during the services[63]. The brotherhood schools educated children at a relatively high level. They accentuated learning languages. They taught there, among other subjects, the Greek, Church Slavonic, Russian, Latin and Polish, as well as grammar, poetry, rhetoric, dialectic, philosophy and arithmetic. For that reason two years later the council in Brest (1591) confirmed the need of existence of those two brotherhood schools: in Vilnius at the Holy Trinity church and in Lvov at the church of the Dormition of Mother of God. The same council recommended the bishops to found similar educational institutions in their own dioceses. Simultaneously, under the penalty of anathema the council proscribed running in monasteries any schools for children as well as so called „покутных" ("penitentiary schools" – private schools) next to the brotherhood educational establishments[64]. The very existence of those establishments in a negative way could have influenced the activity of the brotherhood schools. Moreover, irregularities and abuses happening in monasteries disqualified them as future places of learning. Low level of education of the clergy was also the reason for introducing a few years later (council in Brest – 1594) the ban for educating by the clergy at the parish churches "для помочи" ("for help") more than two or three children[65]. The already existing schools were to remain under the exclusive jurisdiction of hierarchs[66]. The local councils of the Orthodox Church in the Polish Kingdom, together with the reform of the schooling system engaged in activities that were to raise the level of religious awareness. They ordered the matters concerning printing books. In 1591 the council of the Orthodox Church in Brest Litovsk entrusted the control over the publishing process to bishops, without whose consent no one could print anything whatsoever[67]. Proofreading of the published church books was

Временною комиссиею…. т. III. Отд. 1, No 5, pp. 37-45; *Diplomata statutaria a patriarchis orientalibus confraternitati stauropigianae Leopoliensi a. 1586-1592 data, cum aliis litteris coaevis et appendice*, t. II, No 16, Leopoli 1895, pp. 62-67; *Памятники, изданные Киевскою Комиссиею для разбора древнихъ актов*. т. III. Отд. 1, 2-е изд., доп., No 5, Киевъ 1898, p. 17.

[63] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [in:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, ed. J. Kłoczowski, t. II, cz. 2, Kraków 1969, p. 833; T. Śliwa, *Kościół wschodni w monarchii Jagiellonów w latach 1506-1596*, [in:] *Historia Kościoła w Polsce,* ed. B. Kumor, Z. Obertyński, t. I, cz. 2, Poznań-Warszawa 1974, p. 96.

[64] П. Н. Жукович. *Брестский соборъ 1591 года…*, pp. 68-70; АрхивЮЗР, ч. 1, т. X, No 43, p. 78; MCSL, vol. I, No 207, p. 320.

[65] АЗР, т. IV, No 48, p. 69.

[66] The decision of councils in Brest in 1594 and 1595. АЗР, т. IV, No 48, p. 69; DUB, No 41, p. 65.

[67] П. Н. Жукович. *Брестский соборъ 1591 года…*, pp. 54, 55. The decision was confirmed by the next councils in Brest in 1594 and 1595. АЗР, т. IV, No 48, p. 69; DUB, No 41, p. 65.

handed over to three hierarchs: Kyrill Terlecki, bishop of Luck and Ostrog, Nikiforos Tour, the steward of the monastery of Pechersk and Nestor, the dean of Grodno. Financial means for the publications were to be provided by the episcopate[68]. Entrusting the supervision of the published church books aimed at influencing also the purity of the rites and liturgical actions as the mistakes appearing in the liturgical books distorted the very sense of the mission entrusted to the Church by Jesus Christ. The publishing centres, apart from the liturgical books, printed also polemical letters that played an important role during the fight against the union.

An improvement of the relations in the Orthodox Church in Polish Kingdom itself included also the clergy. The local councils, caring for the welfare of the Church and the Orthodox faithful determined conditions for a candidate for a priest. According to the decisions taken by the council in Vilnius in 1509 (canon 3 „О поставленіи достойныхъ у священъство" – "On worthy candidates to priesthood") only worthy and having a recommendation from a spiritual father persons could be ordained priests or bishops. The conciliar decisions stressed that those exigencies were valid for everyone, even for the candidates favoured by the sovereign. Hierarchs, bounded to look after the proper intellectual and moral level of the clergy, were not to allow the clergymen, endowed with particular moral features, to move to another diocese (canon 2 „О ставленіи поповъ" – "On ordination of priests"). According to the conciliar statement all the priests, who married several times or lived in concubinage, were to be deprived of priesthood. Moreover priests and deacons who were neither married nor tonsured monks could not hold the dignity of priesthood (canon 6 „О попехъ неимущихъ женъ" – "On unmarried priests"). Other reasons, which resulted in privation of priesthood, were inadequate care of one's family, indolence, breaking the regulations of Church liturgy and heavy drinking (canon 7 „О отниманіи церквей" – "On privation of churches")[69]. Most probably the regulations adopted at that time were not fully observed since the patriarch of Constantinople Jeremiah II Tranos, while in the Polish Kingdom, convoked in 1589 a council in Vilnius where he deprived of priesthood all the priest who were married two or three times, including the metropolitan Onesyphore Dzhevochka (married twice). Despite the violation of the conciliar decisions the effort undertaken by the local councils in order to ameliorate the relations inside the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth was not futile. They strengthened the conviction of the Orthodox faithful that the Ruthenian Church can eradicate distortions and abuses if a collective direction of the Church would be restored.

[68] П. Н. Жукович. *Брестский соборъ 1591 года…*, pp. 56, 57, 68.

[69] РИБ, т. IV, col. 9-13. The decisions of council in Vilnius were confirmed 1591 r. at the council in Brest Litovsk. Moreover, the rally in Brest prohibited to ordain someone a priest for money. П. Н. Жукович. *Брестский соборъ 1591 года…*, pp. 51, 52.

The local councils were also one of the canonical fields for participation of laymen in the direction of the Orthodox Church. Participation of the laity in the Church administration was not only a customary law but a firmly established norm of the Church tradition. By the means of the councils the laymen acquired the possibility of influencing the most important decisions in the local Church as well as they assumed the responsibility for the state of the Orthodox Church. The councils were an expression of the solidarity/unity of the hierarchy, clergy, sponsors and the faithful. The latter were represented at the councils, particularly in the XVIth century, by the members of the middle class and the church brotherhoods. The brotherhood organizations engaged in the development of the schooling system and the publishing activity in their own printing houses. They became guardians of morality and observance of the conciliar decisions by the clergy and other Orthodox faithful. The local councils resulted therefore in greater understanding of the legal status and internal situation in the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth amongst the clergy and the faithful. They increased the level of religious awareness and contributed to a greater involvement of the laity in the parochial and diocesan life. Previous abyss between the laity and the clergy was to a significant extent levelled. The concern for the welfare of the Church induced both sides to intense cooperation that resulted at the end of the XVIth century in rejection of the union of Brest.

In sum, one should underline that the local councils of the Orthodox Church in the Polish –Lithuanian Commonwealth played a very important role in the life of the Orthodox in the Polish Kingdom. The councils not only played a crucial part in administering the Orthodox Church but to a large extent contributed to elimination of abuses and distortions in the Orthodox Church widely engaging in that effort the laity. The conciliar praxis widened the circle of people responsible for the Church and its status. The councils referred also to the communal tradition, universally applied in the Byzantine Church. The awareness of co-deciding and co-responsibility for the fate of the Orthodox Church intensified the activity of the XVIth century Orthodox elites. Surely, for that reason at the end of that century on the territory of the Commonwealth arose a movement aiming at introducing some reforms in the Orthodox Church. It led to the growth of the religious awareness of the faithful and formed to a large extent their anti-union attitude.

Bibliography

Sources

Broniewski M., *Apokrisis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596, imieniem ludzi starożytnej religiej greckiej przez Christophora Philaletha*, wyd. J. Długosz, J. Byliński, Wrocław 1994.

Diplomata statutaria a patriarchis orientalibus confraternitati stauropigianae Leopoliensi a. 1586-1592 data, cum aliis litteris coaevis et appendice, t. II, Leopoli 1895.

Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600), coll. P. A. G. Welykyj, Romae 1970 [=Analecta OSMB, ser. 2, sec. 3].

Harasiewicz M., *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862.

Latopis hustyński, oprac., przekł. i komentarze H. Suszko, Wrocław 2003.

Latopis kijowski 1159-1198, przeł. i oprac. Edward Goranin, „Slavica Wratislaviensia", t. XL, Wrocław 1994.

Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis (later: MCSL), vol. I, ed. W. Milkowicz, Leopolis 1895.

Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitiarum historiam illustrantia maximam partem nondum edita ex tabulariis Vaticanis deprompta collecta ac serie chronologica disposita, ed. A. Theiner, t. III (1585-1696), Romae 1863.

Акты, издаваемые Комиссиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне, т. I, *Акты Гродненскаго земскаго суда*, Вильна 1865; т. IX, *Акты Виленскаго земскаго суда*, Вильна 1878.

Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею, т. II (1506-1544), Санкт-Петербургъ 1848; т. III, (1544-1587), Санкт-Петербургъ 1848; т. IV (1588-1632), Санкт-Петербургъ 1851.

Акты, относящиеся къ истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею, т. I (1361-1598), Санкт-Петербургъ 1863; т. II (1599-1637) Санкт-Петербургъ 1865.

Археографический сборникъ документовъ, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленскаго учебнаго округа, т. VI, Вильна 1869.

Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, ч. 1, т. I, Кіевъ 1859; ч. 1, т. X, Кіевъ 1904.

Дополнения къ Актам историческимъ, относящимся къ России. Собраны въ иностранныхъ архивахъ и библиотекахъ и изданы Археографическою Комиссиею (*Supplementum ad Historica Russiae Monumenta, ex archivis ac bibliothecis extraneis deprompta, et a Collegio Archaeographico edita*), Санкт-Петербургъ 1848.

Новгородская первая летопись младшего извода, [in:] *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*, Москва-Ленинград 1950.

Описание документовъ Архива западнорусскихъ униатскихъ митрополитовъ, т. 1 (1470-1700), Санкт-Петербургъ 1897.

Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актовъ, высочайше учрежденною при Киевскомъ военномъ, Подольскомъ и Волынскомъ генералъ-губернаторѣ. т. III. Отд. 1, Акты Львовскаго Братства, Кіевъ 1852.
Памятники, изданные Киевскою Комиссиею для разбора древнихъ актов. т. III. Отд. 1, 2-е изд., доп. Киевъ, 1898.
Полное собрание русскихъ лѣтописей изданное по высочайшему поѣелению Археографическою коммиссиею, т. I, *Лаврентьевская летопись*. Вып. 2: *Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку*, 2-е изд., Ленинград 1927; т. VIII, *Продолжение летописи по Воскресенскому списку*, Санкт-Петербургъ 1859; т. IX, *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, Санкт-Петъербургъ 1862; т. XI, *Патриаршая или Никоновская летопись*, Москва 1965; т. XLIII, *Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского*, Москва 2004.
Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею, т. IV, *Памятники полемической литературы въ Западной Руси*, кн.1, Санкт-Петербургъ 1878; т. VI, *Памятники древне-русского канонического права*, ч. 1 (Памятники XI-XV в.), Санкт-Петербургъ 1880; т. VII, *Памятники полемической литературы въ Западной Руси*, кн. 2, Петербургъ 1882; т. XIX, *Памятники полемической литературы въ Западной Руси*. Кн. 3, Петербургъ 1903.
Собрание древнихъ грамотъ и актовъ городовъ: Вильны, Ковна, Трокъ, православныхъ монастырей, церквей и по разнымъ предметамъ, ч. II, Вильно, 1843.
Устав князя Владимира Святославича. Первая редакция (по списку Исторического музея XV в.), No 8, [in:] *Памятники русского права*. Выпуск 1, *Памятники права Киевского государства X-XII вв.*, составитель А.А. Зимин, Москва 1952.

Literature

Afanasjew M., *Kościół Ducha* Świętego, przeł. H. Paprocki, Białystok 2002.
Anchimiuk J., *Prawosławne rozumienie soborowości,* „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 1-2/1977.
Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [in:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, ed. J. Kłoczowski, t. II, cz. 2, Kraków 1969.
Bujak J., *Etapy rozwoju synodalności Kościoła pierwszego tysiąclecia w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego*, „Ateneum Kapłańskie” 144 (2005), z. 3(577).
Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992.
Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, reprint Drukarnia Orthdruk 2005.
Chomiakow A., *List do redaktora „L'Union Chrétienne” o znaczeniu słów „katolicki” i soborowy. W związku z wystąpieniem ojca Gagarina, Jezuity*, [in:] *Wokół słowianofilstwa*, ed. J. Dobieszewski, Warszawa 1998.
Dubowicz J., *Hierarchia Abo o Zwierzchnosci w Cerkwi Bozey*, Lwów 1644.
Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1986.
Felmy K. Ch., *Współczesna teologia prawosławna*, trans. H. Paprocki, Białystok 2005.

Fijałek J., *Los unii florenckiej w Wielkim Księstwie Litewskim za Kazimierza Jagiellończyka*, „Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności", t. XXXIX, nr 1, Kraków 1934.

Gudziak B. A., *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, tł. H. Leskiw, A. Chrin, Lublin 2008.

Halecki O., *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, t. II, Lublin 1997.

Kijas Z., *Zasada „sobornosti" w teologii i życiu Wschodu prawosławnego*, „Studia Theologica Varsaviensia" 33 (1995), No 2.

Kojałowicz A. W., *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in magno Lituaniæ ducatu pertinentium*, Vilnæ 1650.

Korczak L., *W kręgu litewskich zwolenników unii kościelnej w drugiej połowie XV wieku,* [in:] *Polska i jej sąsiedzi w późnym średniowieczu*, Kraków 2000.

Kulczyński I., *Specimen Ecclesiae Ruthenicae ab origine susceptaue fidei ad nostra usque tempora in suis capitibus seu primatibus russle cum S. Sede Apostolica Romana*, Parisiis – Tornaci, 1859.

Lewicki K., *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933.

Likowski E., Unia Brzeska (r. 1596), Warszawa 1907.

Łapiński A., *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937.

Mironowicz A., *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI-XVI wieku*, Białystok 2011.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003.

Mironowicz A., *Przywileje i nadania Cerkwi i możnym ruskim w Wielkim Księstwie Litewskim.* Cz. 3. *Lata panowania Zygmunta Augusta*, Białystok 2020.

Papierzyńska-Turek M., *Kościół prawosławny na ziemiach ruskich Litwy i Korony*, „Przemyskie Zapiski Historyczne", R. VI-VII 1989/1990, 1990.

Podskalsky G., *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*, Kraków 2000.

Schmemann A., *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001.

Sosnowski P., *Uwagi nad artykułem: o hierarchii kościoła ruskiego z rzymskim ziednoczonego*, „Dzieie Dobroczynności Kraiowey i Zagraniczney z Wiadomosciami ku Wydoskonaleniu iey Służącemi", R. 1824, t. V, Wilno 1824.

Śliwa T., *Kościół wschodni w monarchii Jagiellonów w latach 1506-1596*, [in:] *Historia Kościoła w Polsce,* ed. B. Kumor, Z. Obertyński, t. I, cz. 2, Poznań-Warszawa 1974.

Trajdos T. M., *Biskupi prawosławni w monarchii Jagiełły,* „Nasza Przeszłość", 66 (1986).

Zajkin W., *Podział historji Kościoła wschodnio-słowiańskiego (ruskiego i rosyjskiego) na okresy*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie", R. XIV (1934), z. 1, Lwów 1935.

Zajkin W., *Ustrój wewnętrzny Kościoła ruskiego w Wielkim Księstwie Litewskim w XV i XVI w. do Unji Lubelskiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie", R. X, z. 3, Lwów 1930.

Будько И. В., *Зизании (Куколи)*, [in:] *Православная энциклопедия*, т. XX, *Зверин в честь Покрова Пресвятой Богородицы женский монастырь – Иверия*, Москва 2009.

Васильев В., *История канонизации русских святых*, „Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете", кн. 3, Москва 1893.

Воронин Н.Н., *Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг (Из истории русско-византийских отношений XII в.)*, „Византийский временник", 21 (1962).

Голубинский Е., *История Русской Церкви*, т. I, *Период первый, Киевский или домонгольский*, ч. 1, Москва 2002; т. I, *Период первый, Киевский или домонгольский*, ч. 2, Москва 2002.

Грушевський М., *До біографії митрополита Онисифора Дівочки*, „Записки наукового товариства ім. Шевченка". т. LXXIV, кн. 6, Львів 1906.

Грушевський М., *Історія України-Руси, т. V, Суспільно-політичний і церковний устрій і відносини в українсько-руських землях XIV-XVII віків*, Київ 1994.

Евгений митр. (Болховитинов Евфимий Алексеевич), *Описание Киевософийскаго собора и киевской иерархии. Съ присовокуплениемъ разныхъ грамматъ и 1выписокъ, обьясняющихъ оное, также плановъ и фасадовъ константинопольской и киевской Софийской церкви и Ярославова надгробия*, Киевъ 1825.

Жукович П.Н., *Брестский соборъ 1591 года (по новооткрытой грамотѣ, содержащей дѣяния его)*, „Известия отдѣления русскаго языка и словесности Императорской Академии наук", т. XII, кн. 2, Санкт-Петербургъ 1907.

Жукович П.Н., *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства съ церковной унией (до 1609 г.)*, Санкт-Петербургъ 1901.

Зубрицкий Д.И., *Лѣтопись Львовскаго ставропигиальнаго братства*, „Журнал Министерства Народного Просвещения", ч. LXII, отд. 2, Санкт-Петербургъ 1849.

Зубрицкий Д.И., *Начало унии*, „Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете", Год III, № 7, Москва 1848.

Карташев А. В., *Очерки по истории Русской Церкви*, т. I, Paris 1959.

Лебедевъ А. С., *Объ избраніи въ епископскій санъ въ древней вселенской и русской Церкви*, „Русский Вестник. Журнал литературный и политический", т. 107, Москва 1873.

Лотоцький О., *Українські джерела церковного права*, Варшава 1931.

Макарий (М. Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 2, *История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского Патриарха (988–1240)*, Москва 1995; кн. 5, *Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западнорусской, или Литовской, митрополии (1458-1596)*, Москва 1996.

Малышевский И.И., *Киевские церковные соборы*, „Труды Киевской духовной академии", т. III, № 12, 1884.

Соколов П., *Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века*, Киев 1913.

Татищев В.Н., *История Российская*, т. II, Москва 2003; т. III, Москва 2003.

Флоря Б.Н., *Епископы, православная знать и братства. Вопрос о реформе церкви в последние десятилетия XVI в.*, [in:] *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.* Ч. I. *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996.

Щапов Я.Н., *Государство и Церковь в Древней Руси, X-XIII вв.*, Moskwa1989.

ГОРАН М. ЈАНИЋИЈЕВИЋ

Карактер и контекст лика Светог Саве у XVI и XVII столећу ван историјских граница епархије на примеру Супрасла и Драгомирне

Słowa kluczowe: Charakter obrazu Sawy Serbskiego, Supraśl, Dragomirna
Keywords: Character of depiction od Saint Sava, Suprasl, Dragomirna

Streszczenie

Charakter i kontekst obrazu świętego Sawy w XVI i XVII wieku poza granicami historycznymi diecezji na przykładach Supraśla i Dragomirny

Młodzieńczy charakter św. Sawy Serbskiego, związany z niezależnością kultu był paradygmatycznie przekazywany i osiedlany na terenach oddalonych od diecezji terenów, które uzyskały niepodległość. Przykłady jego postaci z tamburu Cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu i ołtarzy cerkwi Świętej Trójcy w klasztorze w Dragomirnie wskazują, że w czasie kryzysu prawosławia, ale także z powodu migracji serbskich mnichów i malarzy, ten „kult heroiczny" zaowocował i wpasował się w realne konteksty, pomiędzy losem zdobywców osmańskich a niechęcią Łacinników do prawosławia. Św. Sawa był w XVI i XVII wieku rozumiany jako archetyp prawosławia. Ukazanie liturgii biskupów w części freskowej dekoracji absyd ołtarzowych średniowiecznych cerkwi było syntezą przedstawienia aktu liturgicznego jako „rzeczywistości eschatologicznej" i postaci z kultu biskupów, niosących idee narodowe z pewnymi cechami historycznymi. Odczytywanie obrazu i jego symboliki implikuje „wewnętrzną pozycję" spostrzegającego, jego aktywną postawę i stosunek do kontekstu, który w XVI i XVII wieku jest rozpoznawany na podstawie postaw i dążeń do zachowania autonomii i niezależności lokalnych cerkwi prawosławnych.

[1] Prof. Goran Janicijevic (Belgrad), Dean, Orthodox Youth Center Saint Peter of Sarajevo, East New Sarajevo (Православни центар за младе Свети Петар Сарајевски, Источно Ново Сарајево).

Abstract

Character and context of depiction od Saint Sava in XVI and XVII centuries out of historical borders of dioccese based on the examples of Suprasl and Dragomirna

The youthful character of St. Sava Srpska, associated with the independence of the cult, was paradigmatically transmitted and settled in areas far from the diocceses for which he had „gained" independence. Examples of his character from the tambour of the Church of the Annunciation in the Suprasl Monastery and the altars of the Church of the Holy Trinity in the Monastery of Dragomirna indicate the preliminary conclusion that during the crisis of Eastern Orthodox people, but also due to the migration of Serbian monks and painters, this „heroic cult" came to fruition ground and fitting into related contexts. Between the fate of the Ottoman conquerors and the reluctance of the Latin Union for the Orthodox, St. Sava was understood in the sixteenth and seventeenth centuries as an archetype of Orthodoxy. Composition The Liturgy of the bishops as a segment of the fresco decoration of the altar apses of medieval churches is a synthesis of the depiction of the liturgical act as „eschatological reality" and the figures of bishops from the national cult, bearers of ideas with certain historical characteristics. Reading such a secondary meaning implies the „inner position" of the perceiver, his active attitude and attitude towards the context, which in the 16th and 17th centuries is recognized on the basis of anti-unionist attitudes and goals of preserving the autonomy and independence of a local Orthodox Church.

Истраживање парадигматичности утврђених иконографских типова и образаца води како ка теми генеричких узрока и околности развоја тако и према проблему историјских дивергенција и разлога измењеног контекста. Склоност типологији испољена је још у римској античкој уметности, на основу претходног стицања култног статуса антропоморфних божанстава и њихових ликовних приказа, чија је традиција одржавана и развијана кроз понављање са тежњом очувања примарне идеје, потекле из етичко-естетичког миљеа древних Хелена[2]. Уметност хришћана такође је неговала традицију „типова" те се још у касноантичком раздобљу значење утврђује на основу карактеристичних покрета и гестова (aclamatio, adoratio, orans, pastor bonus...). Прикази литургијских тема засновани су на аналогијама из паганских ритуала, особито на основу платонистичких и дионисијских тековина, те се на фрескама из римских катакомби уочава приношење и жртвовање на триподу, симпосиони као префигурације евхаристијског сабрања а старозаветне сцене попут Аврамове жртве успешно су интегрисане у фреско ансамбле касноантичких гробница.

[2] „Један број тих идеја претворио се у типове тек у будућности, будући да су оне првенствено одражаване и да су нам их пренели Римљани", J. Burkhart, *Povest grčke kulture III*, Sremski Karlovci/Novi Sad 1992, с. 23.

На један спонтани начин, у касноантичкој-ранохришћанској иконографији усталио се алегоријски приступ, као што је доминирао код хришћанских неоплатоничара: „Александринци су на исти начин желели да сачувају Стари Завет од оних радикалних критичара који су га одбацивали и желели да га се сасвим ослободе; они су то у Оригеновој теологији постигли разликовањем дословног, историјског и духовног значења текстова”[3]. У уметности такође је доминирала слојевитост значења: историјски аспект и непосредност исходили су из локалне мартирологије[4] а духовни смисао, на алегоријски начин, утврђиван је на анамнетичкој синтези[5] кроз испуњење *прошлости* у *садашњости* и постулирање извесности *будућности*. Све то, наравно, тесније је повезало уметност са евхаристијским карактером цркве а тема *служења литургије*, у средњовековном сликарству на темељима византијске уметности, постала је неизоставан сегмент зидне декорације олтарских апсида.

Приказивање *српских првојерараха* у средњовековном и поствизантијском монументалном сликарству, на основу иконографског континуитета, представља једну од индикативнијих тема као рефлекс синтезе литургијских фокуса и националних стремљења. Такође се показује као значајан сликовни индикатор код разумевања и тумачења културе у ширем смислу, кроз сва раздобља од првих Немањића до данас. Првобитни контекст приказивања светих архиепископа Саве, Арсенија и Саве II у Сопоћанима[6] и потоње, доследно спровођење истоветних идеја у смислу стицања, одржавања и обнове црквене самосталности све до рефлексија у обновљеном сликарству Мораче[7], међутим, показало се као полисемично „сликовно” штиво где су откриване идеје о *апостолском прејемству*, потекле из теме *божанске инвеституре*[8], литургијском јединству васељенске цркве све до антилатинских глорификација цариградске и осталих источних јурисдикција укључујући и властиту дијацезу[9]. Контемплативно-анамнетички карактер литургијског помињања *тријумфујуће* и *војејуће*

---

[3] V. Jeger, *Rano hrišćanstvo i grčka paideja*, Beograd 2007, с. 35.

[4] Г. Јанићијевић, *Мартиролошки карактер црквене уметности из перспективе осликавања цркве Свете Великомученице Марине у Ливн*, Теолошки погледи LII, Београд 2019, с. 207-228.

[5] Под аманезом подразумева се подсећање на прошлост и будућност: „Не знам како би смо то српски боље рекли: чини се дејственом, присутном и дејствујућом, сада и овде; ἐνεργοποιεῖται= енергише се = делотвори се (= уделотворује се) сада, остварује се (постаје Домострој Христов) *прагматија*, како би рекао св. Иринеј, који га назива „Христова πραγμαατία”, Јеромон Атанасије (Јевтић), *Осам предавања о литургији*, Жича 2008, с. 188, 189.

[6] Ј. Радовановић, *Српски архиепископи у композицији Служење св. Литургије у манастиру Сопоћани*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 19, Нови Сад 1983, с. 41-69; Б. Тодић, *Апостол Андреја и српски архиепископи на фрескама Сопоћана*, Трећа југословенска конференција византолога, Београд/Крушевац 2002, с. 361-381.

[7] Б. Тодић, *Српски архиепископи на фрескама XVII века у Морачи*, Манастир Морача, Београд 2006, с. 93-114.

[8] Исто, с. 107.

[9] Исто, с. 99.

цркве у међусобном јединству[10], у чину проскомидије, сопствени фигурални израз нашло је у иконографији служења евхаристије. Готово „органско" стапање наизглед хетерогених идеја у универзалну иконографску схему омогућило је не само њену парадигматичност већ и *допуњавање* како од стране потоњих интерпретатора тако и перципијената различитих раздобља. Надисторијско повезивање нпр. *старозаветних партријараха* и *благочестивих владара*, какво се може уочавати још на мозаицима у олтарима равенских цркава[11] VI столећа, у библијско-повесној синтези са есхатолошким фокусом, управо на основу могућности допуњавања до „коначног смисла", повезује *евхаристијски смисао* и *изворно својство уметности* у односу на схватање проблема *времена* и – *целине*. У таквом контексту актуализује се херменеутички приступ слици: „На то се, чини ми се, надовезује трећа форма истраживања коју не желим назвати испуњавањем – нити у смислу испуњавања значења, нити у смислу испуњавања очигледне схеме – него „допуњавањем". То је, рекао бих, један од најбитнијих увида у погледу суштине уметничког искуства уопште"[12]. Херменеутичар Ханс Георг Гадамер свакако подразумева допуњавање од стране перципијента, што за премису има његову „унутарњу позицију", односно, релативизацију граница животне и *истине* иманентне уметничком делу. Средњовековна уметност на поетско-естетском нивоу „изражава" такве тежње, као што постоји узрочно-последична повезаност у хришћанској онтолошкој идеји о „два света". Управо *превазилажење хронолошких разлика* као и *релативизација граница два света* јесу индикатори литургијског и уметничког догађања и схватања историјске стварности као „мешовитог времена" у духу појма Ханса Зедлмајра[13].

[10] Ј. Радовановић, *нав. дело*, с. 58-62.

[11] „Историографско објашњење композиција са Јустинијаном и Теодором треба, дакле, тражити у мање нејасном садржају сцена које са овим царским сликама чине јединствени циклус, тј. сцена старозаветних жртвовања", Ђ. Стричевић, *Иконографија композиција са царским портретима у San Vitale,* Старинар IX-X/1958-1959, Београд 1959, с. 69. Упореди: Л. Мирковић, *Иконографске студије*, Нови Сад 1974, с. 135-161.

[12] Х. Г. Гадамер, *Европско наслеђе*, Београд 1999, с. 54, 55.

[13] „Онога тко вјеровање у објаву не може или не жели схватити као темељ спознаје – вјеру која је садржана у правовјеровању и митовима многих предкршћанских народа – ваљало би упозорити на то да се о истинитом времену („истинској вјечности") и у нашем мјешовитом времену (Бадерову „привидном времену") могу „створити" претходна искуства, ако већ не „лицем у лице", а оно као кроз огледало и у том смислу „спекулативно", H. Sedlmayr, *Umjetnost i istina – o teoriji i metodi povijesti umjetnosti*, Zagreb 2005, с. 258.



Сл. 1. Свети Сава I Свети Сава II, параклис св. Стефана у Морачи, фреско 1642.
(С. Петковић, *Зидна декорација параклиса св.Стефана у Морачи из 1642*, сл. 8)

Fig. 1. St. Sava I, St. Sava II, parakklesion of St. Stephan in Morača, fresco 1642.
(S. Petković, *Monumental Painting of St. Stephan parakklesionin Morača from 1642*, fig. 8)



Сл. 2. Свети Јоаникије I и Данило I, параклис св. Стефана у Морачи, фреско 1642.
(С. Петковић, нав. дело, сл. 6)

Fig. 2. St. Joanikije I and Danilo I, parekklesion of St. Stephan in Morača, fresco 1642.
(S. Petković, op.cit., fig. 6)

Структуралистичка претпоставка јесте да је позиција тумача дела као и самог перципијента „унутрашња” и активна у смислу допуњавања приказаног до претпостављене целине. Довољно је само пажљиво осмотрити композицију *Служба архијереја* у олтарској апсиди параклиса светог Стефана у Морачи, где су приказани Василије Велики и Јован Златоусти а на источном зиду – Григорије Богослов и Герман Цариградски. Сва четворица су благо наклоњена и погледа упереног у правцу *агнеца*. На јужном зиду насликани су српски архиепископи Сава и Сава II, који је на истоветан начин фокусиран на централни мотив**.** (Сл. 1) Насупрот њему, свети Сава је поглед „усмерио” ка посматрачу и на тај начин омогућен је комуниколошки ниво приказа и извесност поменутог литургијског јединства. Управо је на примеру иконографије (касноантичких) *поворки* Алојз Ригл указао на духовно-емпиријски учинак а на основу „повратногпокрета очију” – постулате слике „која захтева побожност”: „Сам циљ био је јасно предочавање духовног живота по себи а не било који индивидуални осећај истог.”[14] Аналогија поменутих архијереја, приказаних на северном зиду, установљена је „окретањем” лица и погледа архиепископа Данила, док је иза њега насликан архиепископ Јоаникије са погледом ка источној страни и горњем месту. Морачки живописац како се може закључити, издвојио је светог Саву и Данила Другог као „персонификована упутства посматрачу” (Сл. 2) Макс Дворжак је на Ел Грековој слици „Сахрана грофа Оргаза” скренуо пажњу на дечака у предњем регистру који нетремице зури” у посматрача и прстом указује на сцену „као да гледатеље жели упозорити на чудо. Душа испуњена вером, онда дјечија чуд, којој чудесно у свијету још није отровано сумњом и гледатељ, који је сликарством уздигнут у сферу чисто духовнога.”[15] Тезу о персонификованом упутству посматрачу Волфганг Кемп илустровао је примером старице са слике Николаса Маеса „Жена која прислушкује”, која такође гледа у посматрача слике и кажипрстом показује на нешто што се налази иза завесе, недоступно погледу перципијента[16].

Премда је фокус приказивања поворки архијереја претежно засниван на *молитвама предложења*, основано је веровати да се смисао преноси на укупну стварност евхаристије тј. литургијског догађања. И то не само основу чињенице да у Ахтали, наспрам Василија Великог са свитком, са кога се чита молитва предложења, стоји Јован Златоусти и уместо развијеног свитка држи овећи крст као сваки служитељ на отпусту[17], већ и нарочито – због формалног спајања композиција *Служба архијереја* и теме

[14] A. Riegl, *Spatromische kunstindustrie*, Wien 1927, с. 221.
[15] M. Dvořák, *O Grecu i manirizmu*, Bečka škola povijesti umjetnosti, Zagreb 1999, 186.
[16] W. Kemp, *Umjetničko djelo i promatrač: pristup estetike recepcije*, Uvod u povijest umjetnosti, Zagreb 2007, с. 234.
[17] A. M. Lidov, *Les motifs liturgiques dans le programme ikonographique d` Ahtala*, Зограф 20, Београд 1989, с. 37.

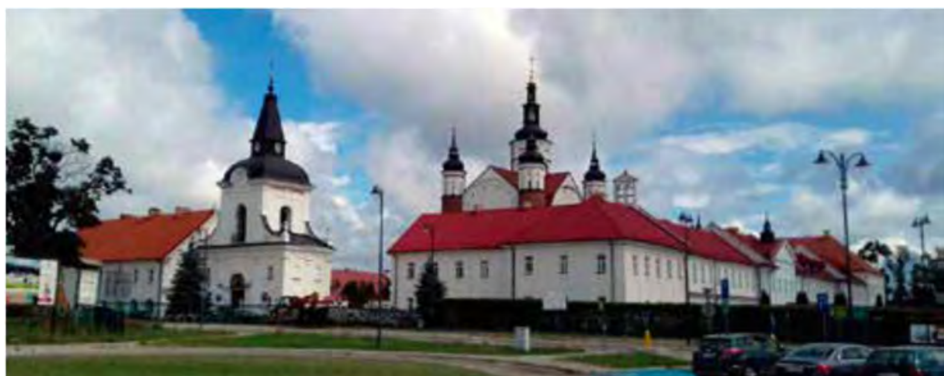
Великог входа у цркви светог Димитрија у Марковом манастиру код Скопља[18]. Основни проблем, на основу кога су настале недоумице код тумачења иконографије доње зоне олтарске апсиде јесте што се, према традицији, наглашава разлика између „небеске и земаљске сфере-цркве, литургије". Управо је смисао литургије у успостављању синтетичког на антитетичком односу појмова *простора* и *времена*. То јасно указује на чињеницу „литургијске свести" код инспиратора и извођача живописа у Марковом манастиру. Свакако да је реч о несвакидашњем решењу и да би порекло овог феномена открило можда чак и исихастичке узроке. За ауторе није било противуречно спајање тема појединачних делова литургије (проскомидија, велики вход) те је слободан приступ традиционалним обрасцима импресиван али и указује на профилисану литургијско-догматску свест.

Свети Сава међу архијерејима у зидном сликарству Благовештенског католикона манастира Супрасл

Сасвим супротне тенденције уочавају се у иконографском преокрету на основу *сликања архијереја у тамбуру* Благовештенске цркве манастира Супрасл. Реч је о задужбини Војводе новогрудечког и Маршала Великог литванског кнежевства Александра Хоткијевича и Смоленског епископа Јосифа (Солтана), основаној 1498 године[19], која представља споменик од значаја за Пољску православну цркву, особито – Епархију бијалистоцко-гдањску. **(Сл.3)** Осим тога, историја овог свештеног топоса открива и чињенице значајне за Српску православну цркву као и културу два народа. Најранији спомен о партикуларности Срба у развоју супраслске лавре, за сада, садржи се у тексту уговора о исплати надокнаде за израду иконе *Деизиса* за старију „тјеплоју" цркву Јована Богослова и две – за манастирски католикон – „Сербину Нектарију малерију". Овај документ, предочен у Вилну још 1870. г., коментарисан од стране Петра Петровича Покришкина и у летопису супраслског архимандрита Николаја Далматова, научној јавности у Србији предочио је Сретен Петковић 1972[20]. При томе, његова прелиминарна запажања, што је неопходно и овом приликом коментарисати, утицала су на утврђивање трајнијих фокуса даљих истраживања. Нарочито када је у питању релативизација подразумевајућетезе, готово предања у области Подласја, да је Нектарије био превасходни аутор фресака у манастирском католикону, посвећеном Благовештењу[21]. Будући

[18] Л. Мирковић, *нав. дело*, с. 273-292; Ц. Грозданов, *Из иконографије Марковог манастира*, Зограф 11, Београд 1980, с. 83-89.
[19] A. Mironowicz, *Nieznane losy pierwszych ihumenów supraskich*, Białystok 2015, c. 9-28.
[20] С. Петковић, *Нектарије Србин сликар XVI века*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 8, Нови Сад 1972, с. 209-225.
[21] Исто, с. 217, 218.

да је градња завршена 1509 Нектарије је приликом доласка 1557 свакако затекао сасвим уобличену цркву[22], што отвара питање његовог ауторства или укључивања у текуће радове на осликавању[23]. Хетерогени сликарски рукописи и степени уметничке и занатске умешности указују на групу од најмање три до четири аутора, који су, на овај или онај начин били повезани са Хеладом и користили грчки језик. Поред запажања Сретена Петковића да је уз ликове појединих светитеља уместо словенског *свјати* написано *агиос*[24] на то упућује и чињеница да је један мањи број имена исписан на грчком језику а женска имена остављена су у облику какав имају у грчком језику само су исписана помоћу словенских графема. Реконструкција живописа у фреско техници, која траје од 2016 на основу остатака оригиналног слоја живописа и копија фото-документације из 1908, која је, посредством Галерије икона у Супраслу, добијених од Државног архива у Санкт Петерсбургу, омогућили су увид у неке, можда кључне детаље за разумевање овог споменика у целини али и контекста приказаног лика светог Саве у тамбуру цркве.



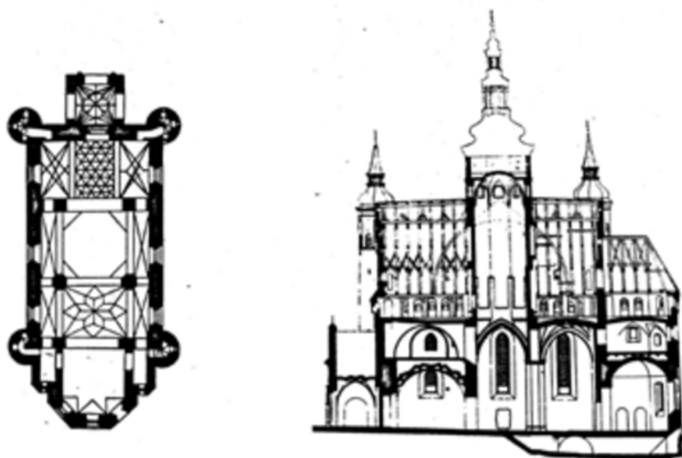
Сл. 3. Манастир Супрасл са католиконом Благовештења Богородици XVI ст. Бијалисток

Fig. 3. Monastery Suprasl with catholicon of the Annunciation of Virgin Mary XVI c., Białystok

На основу доступних извора, Покришкин је указао и на чињеницу да је већ крајем XV столећа у Супраслу било светогорских монаха а на сазнање о томе да ли су овој групи припадали и идентификовани Срби или су избегли из јужних крајева (Косово и Метохија) тада већ поробљене државе, изгледа, чекаће се још неко време. По њему, манастир Супрасл основан је са циљем отпора „латинској пропаганди”[25]. Упамћено је и то да је 1582 године манастир посетио Гаврило, „патријарх Срба и Бугара”.

[22] Исто, с. 218.
[23] Исто, с. 213.
[24] Исто, с. 217.
[25] Исто, с. 214.

Како је мало вероватно да је у питању погрешно забележено име пећког патријарха Герасима Соколовића (1575-1586)[26] свакако је реч о охридском архиепископу Гаврилу II (1572-1588) и (1593-1596) пореклом Бугарину родом из Јањине, који је титулисан као „Гаврил по милости Божијој архиепископ Јустинијане охридске и све земље Бугарске, Србије, Албаније, Молдавије, Угровлашке и прочеје."[27] Будући да је 1586. Путовао у Русију са циљем прикупљања милостиње те да је у повратку посетио Стефана Баторија[28], краља уједињених Пољске и Литваније, известан је његов пролазак кроз Подласје и Супрасл.



Сл. 4. Манастир Супрасл
(A. Siemaszako, *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu*, c. 31-35)

Fig. 4. Monastery Suprasl
(A. Siemaszako, *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu*, pp. 31-35)

Архитектура манастирске цркве представља синтезу елемената позне готике и особености националног градитељства које се огледају у угаоним кулама и „таласастим кровним површинама. Чињеница је, међутим, да се ради о грађевини правоугаоне основе како је уочио Сретен Петковић[29].

[26] Герасим је такође користио титулу „Патријарх свима Србима и Бугарима и северних крајева и осталих". – Ђ. Слијепчевић, *Историја српске цркве*, Београд 2002, с. 226.

[27] Временом је код охридских архиепископа оживела стара тежња да поврате стање какво је било пре 1219. године, када је Свети сава основао *прву* српску архиепископију. Ово схватање нашло је свој пуни израз у следећој формулацији охридског архиепископа Прохора, који се назива архиепископом не само Прве Јустинијане, него и свих Бугара и Срба, по једној белешци из 1549 и Грка. „Имали су Срби некада", вели Прохор „због владара онога времена, који су се допуштењем држали обадвоје, свога архиепископа. Сада је нестало њихове државе и сада је постало све као што је испрва било. Ово садашње да је и у будуће неразрушиво и постојано." Ђ. Слијепчевић, *нав.дело*, с. 211.

[28] www.svetosavlje.org/istorija-srpske crkve.

[29] С. Петковић, *нав. дело*, с. 214.

(Сл. 4) Може се претпоставити да је Андре Грабар засновао слику о грађевини квадратне основе[30] према још тада доступним фотографијама, где на једној од њих, из југозападне перспективе, црква заиста тако делује[31]. (Сл. 5)



Сл. 5. Манастир Супрасл
Fig. 5. Monastery Suprasl

Но, не може се прихватити консеквенца да се на основу „квадратног облика" основе цркве изражавала тенденција наглашавања православности

[30] A. Grabar, *Srednjovekovna umetnost jugoistočne Evrope*, Novi Sad 1969, с. 158.

[31] „Тиме се ове грађевине удаљују од архитектуре византијске традиције, остајући при томе ипак верне принципу квадратне основе, по коме се у овој земљи, православне цркве систематски разликују од грађевина католичког култа, које имају базиликалну, а, према томе, издужену основу." – Исто.

и разликовања од католичких базилика са подужном основом. Грабарово упућивање на аналогије – цркве у Синковицама и Маломожјакову, међутим, одредило је оквире једне аутентичне стилске споменичке групе. Што се тиче односа архитектуре и сликарства, односно – позне готике и византијских узора, одређена традиција се препознаје у примерима цркве Свете Тројице у лублинској тврђави, која је осликавана током XV столећа када је била православна богомоља као и цркви у Кракову. На овим узорима заснивано је и осликавање Супрасла, где се, претпостављена живописачка дружина вероватно први пут срела са бројним проблемима, настојећи да сопствено искуство прилагоди „захтевима” архитектуре, што је постизано са променљивим резултатима. Вероватно је из техничких разлога остављен лучни отвор – пролаз са друге галерије над нартексом и катихуменом према шупљини тамбура**.** (Сл. 6) Дрвене греде са функцијом утеге на доњем отвору, које нису унете у реконструисану структуру, могле су послужити за формирање платформе, која је, у ствари, носила конструкцију-скелу до врха куполе. Висина од пода до темена куполе износи око 40м те према расположивим техничким могућностима и материјалима није могла бити премошћена на други начин.

Испод кубета са Христом Пантократором, (окруженим звезданим небом), које се преко „псеудотромпи ослања” на камене консоле, спушта се необично узан и висок тамбур. Кружно распоређени низ лучних прозора омогућава утисак „лебдеће куполе”. Октогонални тамбур издељен је на зоне, које се спуштају од прве са наизменично приказаним *херувимима и анђелима*, преко друге са *пророцима и старозаветним патријарсима*, треће са приказима *апостола са великим омофорима*. У следећим двема зонама са попрсјима светих приказани су *мученици* и *архијереји*. Већ на нивоу сликарства тамбура могу се потврдити одређени ставови Сретена Петковића о утицајима влашких елемената и моравских тековина[32] као и сродност са живописом цркве Куртеа де Арђеш (1526. г.)[33]. Усамљени приказ двојице апостола са великим омофорима на северној и јужној страни олтарске апсиде у Раваници[34] (Сл. 7), овога пута, речитије упућује на узор него сама сликарска орнаментика[35], израженија у програму бочних зидова.

Што се тиче две зоне са попрсјима мученика и архијереја може се претпоставити да је, услед техничких ограничења дошло до извесне импровизације. Упркос чињеници да су између зоне стојећих фигура са апостолима, пре свега *дванаесторице* као и петорице из круга *седамдесеторице* (Олимпије, Иродион, Сила, Силуан, Аристарх) и приказа

[32] С. Петковић, *нав. дело*, с. 219.
[33] Исто.
[34] Премда је живопис доста оштећен, боја одеће као и контекст приказа дају основе претпоставци да су у питању Петар и Павле.
[35] Исто.

архијереја у медаљонима, насликани мученици са крстовима, ипак се назире тема *апостолског прејемства*. И то не само на основу истоветног елемента – великог омофора већ и кроз избор јерараха, где је уочљива персонализација идеје о континуитету правоверности, која ретроактивно води до апостола као оснивача древних епископских катедри. У медаљонима се, почев од западне тачке кружно и повратно простиру ликови означени као свети: Корнут, Акакије, Мартин, Иларион, Климент, Сава, Симеон, Кодрат, Јован, Павле, Антим, Аристон, Вавила, Кирил, Стефан и Петар. Прелиминарни резултати истраживања њиховог правог идентитета презентовани су у раду Александра Шимашка[36].



Сл. 6. Манастир Супрасл, фреско – реконструкција, 2018. (фото Г. Јанићијевић)

Fig. 6. Monastery Suprasl, fresco – reconstruction, 2018, photo: G. Janićijević

[36] A. Siemaszko, *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu; Rekonstrukcja programu ikonograficznego*, [у:] *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1995, с. 31-35.



Сл. 7. Манастир Раваница, Фреско око 1375. (фото монахиња Валентина)

Fig. 7. Monastery Ravanica, fresco ca.1375, photo: nun Valentina



Сл. 8. Свети Сава Српски и Клинемт Римски, Супрасл, фреско ст. Фотографија из 1908. (A. Siemasako, нав. дело, с. 31-35)

Fig. 8. Saint Sava odf Serbia and Clement of Rome, Suprasl, fresco, old photo from 1908 (A. Siemasako, op.cit., pp. 31-35)

У основи, реч је о антилатинском програму наглашавања правоверности источних али и римске катедре пре великог раскола. Да су такве идеје биле у вези са отпорима према Унији указује и каснији ехо у обновљеном сликарству Богородичине цркве у Морачи (1616.)[37]. „Саслуживање" светог Арсенија Српског и Вавиле Антиохијског представља манифестацију властите православности[38]. У октогоналном тамбуру супраслског сабора Вавила је приказан у пару са Кирилом (Александријским?) док свети Сава Српски стоји напоредо са светим Климентом. Премда се наслућује идеја дихотомије идентитета јерараха, у овом случају, пре је реч о римском епископу-свештеномученику и „наследнику" апостола Петра него о словенском просветитељу из Охрида. Свети Сава приказан је као млађи човек тамне косе и браде. (Сл. 8) Имена Мартин и Иларије свакако упућују на Мартина Турског и његовог духовног учитеља Илариона Поатјеског. Обојица су остали упамћени као антиаријанци а Иларион је називан и „западним Атанасијем". На поштовање светог Мартина код Срба нарочито на Косову, указује то да се прослављао заједно са Стефаном Дечанским. (29./11. новембар)[39] Траг његовог присуства сачуван је у имену празника „Мратиндан". Под именом Мартиније Сретен Петковић је у параклису Светог Стефана у Морачи препознао Мартина I – папу римског + 656 о коме износи запажања: „ушао је у вољу православном свету тиме што је у сукобу око монотелитске јереси својим животом посведочио привржаност ортодоксији (14. април)"[40]. Антим (Никомидијски? 3./16. септембар)[41] приказан је у пару са Аристоном (Кипарским? 6. март/22. фебруар)[42], наследником апостола Варнаве. До Симеона епископа Јерусалимског (27. април/10. мај) сина апостола Клеопе и једног од седамдесеторице приказан је Кодрат. Под овим именом поштују се двојица мученика – Коринтски и Никомидијски који нису били јерарси али и апостол Кодрат Атински (4.октобар/21. септембар) из круга седамдесеторице, свештеномученик, који је, по свему судећи, приказан у Супраслу. Изненађење представља избор светог Корнута (Иконијског?). Свакако да је Амфилохије Иконијски познатији представник ове катедре тако да је можда потребно усмерити пажњу на чињеницу да је Корнут био родом из села *Сурасла* или Салате у близини Иконије. Да ли је игра подударности са *називом манастира* била пресудна (?) тешко је рећи. Избор његовог парњака Акакија Мелитинског

---

[37] Б. Тодић, *Српски архиепископи на фрескама XVII века у Морачи*, с. 99.

[38] Свети Вавила као по правилу сликан јеу српским црквама XVII столећа попут Новог Хопова и Пустиње. С. Пејић, *Манастир пустиња,* Београд 2002, с. 126.

[39] *Житија светих*-новембар (приредио архимандрит др Јустин Сп. Поповић), Београд 1998, с. 38-250. Прослављање Светог Мартина код католика и данас је под овим датумом док га православци обележавају 25./12. октобра.

[40] С. Петковић, *Зидна декорација параклиса св. Стефана у Морачи*, Зборник за ликовне уетности Матице српске 3, Нови Сад 1967, с. 143.

[41] *Житија светих*, септембар, с. 54-63.

[42] *Житија светих*, фебруар, с. 396.

(13. април/31. март) „горљивог борца" за правоверност на Другом и Трећем васељенском сабору, такође би се могло тумачити аналогијом – Акакијем „Папучарем", хиландарским пустињаком, посеченим од Турака у Цариграду а чија се глава чува у манастиру светог Пантелејмона на Атосу[43]. У случају могуће симболичке двозначности и наговештене утицајности српских или светогорских монаха, могло би се промишљати и у правцу асоцијативности имена светог Симеона Јерусалимског према помену Симеона Српског у контексту преношења његовог и Савиног култа са Балкана на Север[44]. Нарочито у односу на чињеницу да је Симеон приказан до Саве тј. да их дели само угао између два правоугаона зидна платна, елемената осмоугаоне конструкције. Њихово парно приказивање представља традицију, потеклу са Свете Горе и од XIV столећа развијану према утврђеном обрасцу[45]. Такав контекст актуализује се и на основу асоцијативности имена преподобних на луковима између стубова и бочних зидова у односу на неке идентификоване чланове обитељи током XVI столећа[46]. Питање је, међутим, да ли се претпоставка креативног и слободног приступа може довести у везу са живописцима или је плод учинка сугестија манастирских духовника, а могуће да је реч и о њиховом садејству. Чињеница преношења култа светог Саве, са друге стране, упућује на детаљније истраживање околности, узрока и циљева његовог приказивања ван утицајне сфере Пећке патријаршије.

Лик светог Саве Српског у живопису олтара цркве Силаска Светог Духа на апостоле у манастиру Драгомирна

Премда је светотроички католикон у Драгомирни (1602.-1609.) једно столеће млађи од супраслског сабора, временска удаљеност два живописа знатно је мања[47]. Аналогија се најпре уочава у развијеном иконографском програму куполе и тамбура. Декоративне аркаде помоћу којих је конструисана полулопта куполе, преклапањем, образовале су фигуру осмокраке звезде, опредељујући на тај начин и октогоналност тамбура. (Сл. 9) Између кракова површина ограђених елементима камене пластике насликани су *симболи еванђелиста*, *анђели* са сферама у рукама и ниже – *херувими* са рипидама. Распоред и контекст ликова небеских сила делимично се разликује од решења из Супрасла али сложеност, логика распоређивања зона тј. њиховог спуштања од „небеске ка земаљској сфери" као и „звездано небо", указују на истоветно иконографско и ликовно

[43] *Житија светих*, мај, с. 41-46.
[44] С. Радојчић, *Узори и дела старих српских уметника*, Београд 1975, с. 27.
[45] Б. Тодић, *Српски архиепископи на фрескама XVII у Морачи*, с. 95, 96.
[46] A. Siemaszko, *нав. дело*, с. 50.
[47] Осликавање у Драгомирни (олтар и наос) одвијало се почетком XVII столећа, *Frescale Manastirii Dragomirna*, Sfanta Manastire Dragomirna 215, с. 21.

„размишљање". Испод највише зоне тамбура са приказима четири истоветне композиције *Сабора архангела* (између прозора) нижу се зоне са *пророцима* и још ниже – *Претечом и апостолима*. Поред дванаесторице у хитонима и хематионима приказани су Архип (АХРИПИ) и (Симон) Зилот (ЗИЛОТА) са пребаченим белим *омофорима*. Пре него што се на истоветан начин као код куполе, помоћу звезде од декоративних греда форма тамбура „преведе" у површине сводова, уочава се зона са приказом Небеске литургије (Великог входа). Понављање приказа небеских сила, симбола Св. Духа и четири Христова лика (Емануил, Старац Данима,



Сл. 9. Манастир Драгомирна (Румунија), купола и тамбур; фреско – прва половина XVII ст. (Freskole Manastiri Dragomirne, Sfanta Dragomirna 2015, с. 43)

Fig. 9. Monastery Dragomirna (Romania), dome and tambour; fresco – first half of XVII century (Freskole Manastiri Dragomirne, Sfanta Dragomirna 2015, p. 43)

Анђео великог савета и Велики архијереј) на површинама које су схваћене као „небески свод", указују на истоветно прилагођавање традиционалног поствизантијског зидног сликарства архитектонским формама као синтези позноготичких са елементима националних стилова. Упркос чињеници да је необично велики број архијереја у медаљонима насликан на сводовима међу пророцима, свети Сава је добио место у оквирима *Службе архијереја* у доњој зони сликарства олтарске апсиде. (Сл. 10)



Сл. 10. Свети сава – Теофан, Црква Свете Тројице, манастир Драгомирна, фреско прва пол. XVII ст. (исто, с. 201)

Fig. 10. Saint Sava – Teophan, church of Holy Trinity, Monastery Dragomirna, fresco from the first half of XVII c. (ibid, p. 201)

Приказан је у светлоплавом стихару и сакосу у боји кобалта са позлаћеним крстовима у круговима. Такође су позлаћени паспули одежде и епитрахиљ а потом декорисани мотивима драгог камења и бисера. У десној руци држи отворену књигу где је исписан текст: „БЕ ПОСѢТЬ" ІЙ̄ ВЬ"ІЙ̄ МЛТЇѦ Й̄ ЩЕДРОТАМИ С МѢРЕ, *друге молитве верних* из Литургије Василија Великог. Но, облик молитве а посебно графема указује на могућност да је текст преузет из неког ранијег примера. Тако је уместо речи СМИРЕНЇЕ написано С МѢРЕ. Разуђена, сложена и веома необична композиција са архијерејима указује на бројне личности из различитих раздобља и историјских околности што отвара питање њиховог избора и фокуса секундарног иконографског значења целе композиције. Посматрано из перспективе антитетичких парова уочава се синтеза литургичара

и првојерараха помесних цркава. Поворке архијереја приказане су у истој зони са *Причешћем апостола* чиме не само да је наглашен њихов литургијски карактер већ и повезаност насликаних отаца цркве са самим апостолима. Причешће је приказано из два дела (под два вида): са леве стране приказана је група од седам апостола на челу са Петром а у предњем регистру уочава се Јуда Искариотски како повраћа (причешће); другу групу од шест апостола предводи апостол Павле. Ову дводелну композицију, од средине према рубовима апсиде фланкирају следећи парови архијереја: Јован Златоусти и Василије Велики; Григорије (Богослов) и Макарије (?); Николај (Мирликијски) и Герман Цариградски; Дионисије Ареопагит и Сава (Српски); Никифор (Цариградски) и Кирил (Александријски); Силвестер (Римски) и Тимотеј (?); Атанасије Александријски и Софроније (Јерусалимски); Митрофан (Цариградски) и Јеротеј (Атински). Од седморице јерусалимских ђакона приказани су Никанор, Стефан, Пимен, Прохор и Тимон. Уочљива је доминација цариградских првојерараха а ликови Дионисија Ареопагита и Јеротеја свакао су у вези са апостолом Павлом[48]. На идеолошком нивоу, избор архијереја указује на тему правоверности и истрајавања под разним историјским околностима кроз карактеристичне борбе са јересима (Атанасијеве, Николајеве и Силвестрове са аријанцима, Софронијеве са монотелитима и Германове са иконоборцима). На тај начин посредно је сведочено о западном хришћанству као извесном „кривоверју”. Натпис на плавом фону са позлаћеним звездама изнад лика светог Саве касније је исправљен белом бојом у некој од секо техника, тако да се може прочитати: СТЫ (подебљано) САВА (избледело и у фреско техници) док је преко одреднице С(Р)ПСКИ исписано ѲЕѾФАНЬ, чиме је идентификација промењена.

У монографском издању из 2015. Године „Frescele Mănăstirii Dragomirna”, на таблама са фотографијама детаља *Службе архијереја*, уочава се један сигниран као Sfântul Ierarh Macarie[49]. (Сл. 11) Приказан је као дугобради архијереј седе косе са локнастим праменовима који се спуштају низ врат и рамена. Око ореола уочавају се делови натписа тј. крај личног имена и титула ПАТРИ (АРХ). Уколико је заиста реч о пећком патријарху Макарију Соколовићу, то би делимично осветлило и прави контекст лика светог Саве. Стога се поставља питање може ли се програм доње зоне олтарске апсиде цркве Свете Тројице у Драгомирни повезати са евентуалним утицајем пећког патријарха Јована (Кантула). Будући да је био родом из влашких крајева а да је његов братанац био митрополит влашки[50], осликавање цркве у Драгомирни могло би се поклапати са последњим годинама његовог патријарховања.

---

[48] Б. Тодић, *нав. дело*, с. 98.
[49] Исто, с. 201.
[50] D. Sp. Radojičić, *Srpsko-rumunski odnosi XIV-XV veka*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, Нови Сад 1956, с. 24.



Сл. 11. Свети јерарх Макарије, Црква Свете Тројице – манастир Драгомирна, фреско прва пол. XVII ст. (исто, с. 201)

Fig. 11. Holy Hierarch Makarije, Church of Holy Trinity – Monastery Dragomirna, fresco from the first half XVII c. (Ibid, p. 201)

Са друге стране, био је надахнут идеалима српске средњовековне државе и горљиви борац за правоверје те декларисани отомански противник што је платио сопственим животом у Истанбулу 1614. године. Како се у време док је био на пећком трону догодила једнаод највећих трагедија српског рода – спаљивање моштију светог Саве (априла 1594), улога Јована Кантула у даљем ширењу светосавског култа свакако није била мала и није се ограничавала на поробљену српску државу. У Банатском устанку 1593 поред Срба учествовали су и Власи а „вођ побуњеника који су напали на Вршац био је вероватно Влах”[51]. Устаници су на својим заставама носили лик светог Саве „у коме је српски народ гледао и тада отеловљење српске државне идеје”[52]. Наведене околности представљају више од случајности код приказивања ликова светог Саве и патријарха Макарија у „правоверној манифесталности” композиције *Служба архијереја* у манастиру Драгомирна. И док је обновитељ црквене самосталности приказан према традицији предходних портрета из Пећке патријаршије

[51] Исто.

[52] Ђ. Слијепчевић, *нав. дело,* с. 323.

и Будисаваца, њен утемељивач има лик младог човека, сродан приказу из Супрасла што наводи на одређене закључке.

Закључак

У тамбуру Благовештенске цркве у Супраслу као и олтару Светотројичине у Драгомирни приказан је младалачки лик светог Саве. Традиција потиче из искуства палеолошког сликарства и идеалистичког концепта „обновљене антике": „У време Данила II подмлађени лик светог Саве већ се толико уврежио у српској уметности да је у циклусу житија светог Арсенија у проскомидији Богородице Одигитрије у Пећи, Сава насликан као човек смеђих власи који, сасвим нелогично, рукополаже за епископа свог ученика и наследника Арсенија – увелико оседелог старца"[53]. Одступање одређеног иконографског типа – обрасца из хронолошке логике сликарство је (увек) водило идеалистичком концепту. У наглашавању Савине младости деловао је утицај „хеленског етоса" кроз синтезу пожељних особина – младости и мудрости (*sofrosine*)[54]. Осим тога, „иконографско подмлађивање" имало је за циљ и симболичко-синоптичку анамнезу на основу чињенице да је кључну, зрелу и далекосежну одлуку донео још у младости: „Биће да су у трагању за идеално репрезентативном иконографијом светог Саве сликари и њихови идејни покровитељи посегли за најближим и најаутентичнијим моделом. Њега су пружали архиепископови репрезентативни портрети настали пре 1236."[55] Такође, његова дела и тековине у потоњим, променљивим токовима историје православне цркве добили су готово митолошку димензију и хагиолошку конотацију, што је утицало на одређену врсту конкретизације личности и лика. Утемељена *теза о аутентичности* као основу култне убедљивости[56] на нови начин тематизује контекст младалачких портрета светог Саве. Коначно, то је уочљиво у иконографији која се развијала изван династичких портрета и приказивања архијереја у низу, кроз парадигматичност ликова оца и сина, монаха и архиепископа на крилима „варлаамовско-јоасафовске митологије" и идејама о пролазности земаљског у односу на вечност царства небеског, што је на један природан начин кулминирало у „косовском завету". Младалачки лик светог Саве доминирао је и у поствизантијском сликарству а примери из Супрасла и Драгомирне указујуна то да је поред таласасте смеђе косе са дискретним знацима седила за овај тип била карактеристична дуга брада са шпицастим завршетком насупрот равно подрезаној лепезастој форми каква је приказана у парак-

[53] Д. Војводић, *Путеви и фазе уобличавања средњовековне иконографије светог Саве Српског*, Ниш и Византија XIII, Ниш 2015, с. 69, 70.
[54] J. Burkhart, *Povest grčke kulture III*, Sremski Karlovci/Novi Sad 1992, c. 13-16.
[55] Д. Војводић, *нав. дело*, с. 71.
[56] H. Belting, *Slika i kult; istorija slike do epohe umetnosti*, Novi Sad 2014, c. 92-110.

лису светог Стефана у Морачи. Поред тога, на фрескама из Драгомирне сви архијереји па и свети Сава приказани су са тонзуром-гуменцем, што је обухваћено перодизацијом Светозара Радојчића[57]. Очигледно је, стога, да је постојао одређени архетип, који је по себи рефлектовао идеје достојанства и правоверности једне персонализоване помесне и самовласне цркве.

Књижевност

Војводић Д., *Путеви и фазе уобличавања средњовековне иконографије светог Саве Српског*, Ниш и Византија XIII, Ниш 2015.

Јанићијевић Г., *Мартиролошки карактер црквене уметности из перспективе осликавања цркве Свете Великомученице Марине у Ливн*, Теолошки погледи LII, Београд 2019.

Јеромон Атанасије (Јевтић), *Осам предавања о литургији*, Жича 2008.

Гадамер Х. Г., *Европско наслеђе*, Београд 1999.

Грозданов Ц., *Из иконографије Марковог манастира*, Зограф 11, Београд 1980.

Радојчић С., *Узори и дела старих српских уметника*, Београд 1975.

Радовановић Ј., *Српски архиепископи у композицији Служење св. Литургије у манастиру Сопоћани*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 19, Нови Сад 1983.

Мирковић Л., *Иконографске студије*, Нови Сад 1974.

Пејић С., *Манастир пустиња,* Београд 2002.

Петковић С., *Зидна декорација параклиса св. Стефана у Морачи*, Зборник за ликовне уетности Матице српске 3, Нови Сад 1967.

Петковић С., *Нектарије Србин сликар XVI века*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 8, Нови Сад 1972.

Слијепчевић Ђ., *Историја српске цркве*, Београд 2002.

Стричевић Ђ*., Иконографија композиција са царским портретима у San Vitale,* Старинар IX-X/1958-1959, Београд 1959.

Тодић Б., *Апостол Андреја и српски архиепископи на фрескама Сопоћана*, Трећа југословенска конференција византолога, Београд/Крушевац 2002.

Тодић Б., *Српски архиепископи на фрескама XVII века у Морачи*, Манастир Морача, Београд 2006.

Belting H., *Slika i kult; istorija slike do epohe umetnosti*, Novi Sad 2014.

Burkhart J., *Povest grčke kulture III*, Sremski Karlovci/Novi Sad 1992.

Dvořák M., *O Grecu i manirizmu*, Bečka škola povijesti umjetnosti, Zagreb 1999.

Frescale Manastirii Dragomirna, Sfanta Manastire Dragomirna, 2015.

Grabar A., *Srednjovekovna umetnost jugoistočne Evrope*, Novi Sad 1969.

Jeger V., *Rano hrišćanstvo i grčka paideja*, Beograd 2007.

Kemp W., *Umjetničko djelo i promatrač: pristup estetike recepcije*, Uvod u povijest umjetnosti, Zagreb 2007.

---

[57] „На српским фрескама очувана је множина ликова вишег и нижег клира по којима се види да јетонзура у нашој цркви била у обичају све до средине XVII века." – С. Радојчић, *Узори и дела старих српских уметника*, Београд 1975, с. 23.

Lidov A. M., *Les motifs liturgiques dans le programme ikonographique d` Ahtala*, „Зограф”, 20, Београд 1989.
Mironowicz A., *Nieznane losy pierwszych ihumenów supraskich*, Białystok 2015.
Radojičić D. Sp., *Srpsko-rumunski odnosi XIV-XV veka*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, Нови Сад 1956.
Riegl A., *Spatromische kunstindustrie*, Wien 1927.
Sedlmayr H., *Umjetnost i istina – o teoriji i metodi povijesti umjetnosti*, Zagreb 2005.
Siemaszko A., *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu; Rekonstrukcja programu ikonograficznego*, [у:] *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1995.

ВИТАЛИЙ МИХАЛЬЧУК

Реконструкция истории и обретение чудотворной Каменецкой иконы Богородицы

Słowa kluczowe: Cudowna ikony Bogarodzicy, Kamieniec
Keywords: Miraculous icon of the Holy Mother, Kamieniets

Streszczenie

Rekonstrukcja historii i odnalezienie cudownej ikony Bogarodzicy Kamienieckiej

Artykuł podejmuję kwestie rekonstrukcji historii cudownej ikony Bogurodzicy ze starodawnego miasta Kamieńca Litewskiego (obecnie m. Kamieniec). Od końca XIX wieku, w pracach historyka i krajoznawcy ks. Lwa Pajewskiego były podejmowane próby ukazania historii ikony kamienieckiej. Wówczas narodziła się legenda, jakoby ikona Bogarodzicy Kamienieckiej była darem założyciela Kamieńca wołyńskiego księcia Włodzimierza Wasylkowicza. Pogląd ten utrwalił się w literaturze za sprawą prac krajoznawcy kamienieckiego G. Musiewicza, który odnalazł XIX-wieczną kopię ikony w kamienieckiej cerkwi. Uważano, że oryginał, mający być ikoną z XIII wieku zaginął. Podjęta w artykule próba rekonstrukcji historii ikony i początków jej kultu na podstawie źródeł archiwalnych dowiodła, że ikona nie może być dziełem średniowiecznym, od stuleci czczonym w Kamieńcu. Ustalono, że kult ikony zaczął się w 1797 roku, kiedy ikona ocalała z pożaru cerkwi Narodzenia Chrystusa w Kamieńcu Litewskim. Po pożarze została ona przeniesiona do kamienieckiej cerkwi św. Szymona Słupnika, gdzie zaczął się kult ikony jako cudownej. Z uwagi na określenie przybliżonego datowania i stylistycznych parametrów ikony, autorowi udało na nowo podjąć próbę odnalezienia oryginału ikony, uważanego za zaginiony. W kamienieckiej cerkwi św. Szymona Słupnika odnaleziono przemalowaną ikonę Bogurodzicy w późnobarokowej koszulce. Okazało się, że tylna deska ikony jest zwęglona, co odpowiada XIX-wiecznemu opisowi cudownej ikony. Po oczyszczeniu srebrnej koszulki od warstw farby i lakieru, został odkryty napis fundacyjny z 1773 roku, który ostatecznie potwierdził pochodzenie ikony z cerkwi Narodzenia Chrystusa w Kamieńcu Litewskim. W ten sposób został odzyskany oryginał cudownej kamienieckiej ikony Bogurodzicy oraz zrekonstruowana została jej historia.

[1] Виталий Михальчук, теолог и историк искусства, преподаватель Варшавского университета.

Abstract

Reconstruction of the history and finding of the miraculous icon of the Kamienietska Mother of God

The article is about the reconstruction of the history of the miraculous icon of the holy mother from the ancient city of Kamieniets Litevsky (now Kamieniets). We can find first attempts to describe the history of the Kamieniets relic in the works of the priest, historian and tourist, Lev Pajevsky, dating back to the end of the 19th century. That's when a legend stating that the icon was a gift of the founder of Kamieniets and prince of Volyn – Vladimir Vasilkovich appeared. This theory was backed up in literature thanks to the Kamieniets explorer G. Musiewicz, who found a nineteenth-century copy of the icon in the Kamieniets church. It was thought that the original icon dates back to the 13th century and was lost without trace. But the attempt to reconstruct the history of the icon and the beginnings of its worship based on archival sources proved that the icon cannot be a medieval work. It was established that the worship of the icon began in 1797, when the icon survived the fire of the church of the Nativity in Kamieniets Litevsky, for which it was created at the beginning of the 18th century. After the fire, it was transferred to the Kamieniets church of St. Simeon Stylites, where the icon began to perform miracles. Due to approximate dating and stylistic parameters of the icon, the author made one more attempt to find the original icon, considered missing. It was found a in the form of a heavily repainted icon of the Mother of God in a late Baroque shirt in the Kamieniets church of St. Simeon Stylites. It turned out that the back side of it is charred, which corresponds to the nineteenth-century description of the miraculous icon. After cleaning the silver shirt from layers of paint and varnish, a foundation inscription from 1773 was discovered, which finally confirmed the origin of the icon from the Church of the Nativity in Kamieniets Litevsky. That's how the original copy of the miraculous Kamieniets icon of the Mother of God was found, and its true history was reconstructed.

Благоговея перед Каменецкой святыней – чудотворной иконой Каменецкой Богородицы – прибегая к живой помощи и заступничеству Богородицы, я всегда задавался вопросом о точной реконструкции истории Каменецкой иконы. Дело в том, что все, что было написано о нашей иконе, вызывало у меня немалую критику со стороны научной методологии, работы с источниками и в выводах, приводимых авторами в публикациях, пытающихся представить историю Каменецкой святыни. После того, как в 1998 году Георгий Степанович Мусевич обнаружил в каменецкой церкви копию чудотворной иконы конца XIX века, и память о святыни вернулась из забытия, начались попытки представить историю иконы. Первый и неоценимый краевед Каменца – Г. С. Мусевич – сыграл в этом главную роль: благодаря его публикациям, Каменецкая святыня прославилась далеко за пределами Беларуси. Но в самой реконструкции ее истории Г. С. Мусевичем были допущены большие погрешности и повторены неточности и мифы, которыми обросла история иконы еще в конце XIX века, а которые, уже затем, в сегодняшний день, начали повторяться во всех изданиях[2]. За это трудно винить человека, не

[2] Г. С. Мусевич, *Каменецкая икона Богородицы*, „Гістарычная Брама", № 1 (25), 2010.

владеющего научно-исторической методологией, тем более, что многие факты, были переиначены и даже фальсифицированы исследователями конца XIX века, которым каменецкий краевед доверял безоговорочно.

Моей целью является реконструировать историю Каменецкой иконы Богородицы таким образом, чтобы вначале очистить ее от мифических фактов, которыми обросла история иконы, а затем, на основе архивных данных, реконструировать фактический путь святыни, историю ее почитания, ответить на вопрос, когда начинается культ иконы, когда первый раз упоминается икона в источниках, из какой каменецкой церкви она происходила, определить ее возраст и стилистическую принадлежность, выяснить какова была судьба ее почитания и исследования, особенно в работах и инициативах о. Льва Паевского, который первым описал икону и пытался расширить ее почитание. Отвечая на эти вопросы, представляя фактический путь Каменецкой святыни, очищая ее историю от мифических фактов, мы придем к самому главному – обретению святыни, обнаружению оригинала Каменецкой иконы Богородицы.

Жизнь человека и вещей в истории всегда оставляет следы, которые укладываются в стратиграфию данных, последовательные слои фактов и добавочные, привнесенные извне материалы, которые легко распознать. Необходимо определить, что мы знаем о Каменецкой иконе Богородицы, что является фактом, а что привнесенным материалом, или просто мифом. Первое упоминание о прославленной и почитаемой Каменецкой иконе Богородицы находится в работе о. Льва Паевского „Каменец-Литовск и его древние храмы"[3]. Именно с этого момента, и фактов приводимых о. Львом, необходимо начать реконструкцию истории иконы и искать их подтверждение в архивных материалах.

Прежде всего, необходимо признать совершенно необоснованным утверждение, что икона Каменецкой Богородицы была написана основателем Каменца князем Владимиром Васильковичем. Князь действительно был редким примером властителя – просвещенный, любомудр, книжник, художник – но нигде не упоминается, что князь пишет икону для Каменца. Галицко-Волынская летопись – уникальный литературный и исторический памятник конца XIII века – говорит лишь об основании Каменца, первой церкви Благовещения и об утвари, иконах, книгах, которые вложил князь, без специального упоминания иконы Богородицы, а тем более, без упоминания о том, что князь сам ее написал – в других случаях этот факт специально отмечен летописцем[4]. Нет даже основания утверждать, что

---

[3] Л. Паевский, *Каменец-Литовск и его древние храмы (исторический очерк)*, Гродно 1895, с. 17, 18.

[4] *Галицко-Волынская летопись* (в составе Ипатьевской летописи), „Полное собрание русских летописей", т. II, Санкт-Петербург 1908, лист 291 (основание Каменца); 305 (Благовещенская церковь в Каменце). Стоит обратить внимание, на фрагмент Галицко-волынской летописи, описывающей основание Каменца, где повествуется, как князь Владимир

каменецкий образ является иконой фундации князя Владимира Васильковича, т.е. иконой датируемой концом XIII века[5].

Необходимо еще раз, реконструировать историю Каменецкой иконы, исходя из первых известных фактов о ней. о. Лев Паевский, описывая историю Каменецкой иконы, утверждает лишь следующее: икона находилась в каменецкой церкви Рождества Христова, которая в 1797 году сгорела[6] и на попелище была обнаружена неповрежденная огнем икона Богородицы – обуглилась лишь тыльная часть доски, а лицевая сторона с живописью осталась нетронутой. Именно это чудо и стало началом особого почитания иконы, для которой тогда же жителями Каменца была заказана риза и венцы (короны) над Богородицей и Спасителем. В местном обычае, само помещение венцов (корон) на икону, было знаком особого почитания, свидетельством того, что икона прославилась чудотворением. В этом акте были черты и византийской и латинской традиции (традиции византийских императоров приносить в дар свои венцы, которые привешивались к иконам или над престолом). Если в латинской традиции, акт коронации Богородичных икон принял централизованную форму (не во всех случаях, а лишь как особый акт, когда короны благословлял сам римский понтифик), то в восточной традиции, такой знак почтения исходил либо персонально от человека, благодарившего за оказанную милость, либо от группы людей, которые тем самым чтили образ, прославившийся чудотворением. Так и было в случае с Каменецкой иконой, когда жители Каменца после спасения иконы из пожара, заказали ризу

Василькович, испрашивая Божьего благословения на основание нового города, открывает священное писание, в котором ищет знака для своего намерения. Фрагмент, который ему попадается, является пророчеством Исаии „Дух Господен на мне егоже ради помаза мя...” (Ис 61, 1-4). Имеенно это пророчество является центральной мыслью евангельского чтения (Лк 4, 16-22) на литургии в день церковного новолетия 1 сентября – Христос в назаретской синагоге разворачивает свиток писания и прочитывает именно этот попавшийся фрагмент, к чему сознательно пытается создать параллель автор летописи в случае с князем. Именно в этот день празднуется память преподобного Симеона Столпника. Очень возможно, что основание в Каменце храма посвященного св. Симеону Столпнику является неким узловым моментом, связующим момент божьего знака данного князю через писание и сердцевину города – построенный им каменецкий столп ("подобен удивлению всем зрящим нань"). Преподобный Симеон Столпник семантически связывается с двумя главными смысловыми доминантами нового города, покровительствуя ему. Из этого можно предположить, что храм святого Симеона был воздвигнут в очень раннее время существования Каменца, хотя сама летопись о нем не вспоминает. На такую гипотезу также указывает и положение храма на высокой горе, в непосредственной близости городского дединца (княжеского замка) и вежи.

[5] Обзор источников о княжеских фундациях икон и единичных уцелевщих памятниках эпохи см. В. Александрович, *Малярство княжої Волині: джерельні перекази, пам’ятки, традиція*, [в:] *Студії і матеріали з історії Волыні 2012*, ред. В. Собчук, Кременець 2012, с. 51-55.

[6] См. упоминание о пожаре церкви записанное со слов сторожил в сер. XIX века – И. Срезневский, *Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках*, Санкт-Петербург 1867, с. 7 (письмо А. Будиловича).

и венцы (в дальнейшем этот факт будет скорректирован новыми открытиями). После обретения на попелище, икона была перенесена в церковь св. Симеона Столпника. В Свято-Симеоновской церкви икона была помещена в алтаре на горнем месте. Согласно местной традиции, на горнем месте помещали особо чтимые образа Богородицы (так было в церквях в Бельске, Старом Корнине, где издревле почитались местночтимые чудотворные иконы). Такая традиция характерна как для западной так и для восточной традиции, следует привести пример афонских монастырей, где особо чтимые иконы помещены на горнем месте („Ктиторская" икона Богородицы в Ватопедском монастыре, икона „Достойно есть" в древней церкви столицы Афона- Кареи) Согласно словам о. Льва, на протяжении всего времени, от момента чудесного обретения иконы на попелище, каменчане особо чтили свою святыню.

Из этого описания следует несколько выводов и направлений реконструкции исторических судеб Каменецкой иконы. Во первых, о. Лев не говорит ни слова о том, что икона якобы происходила из первого Благовещенского храма Каменца, не говоря о том, что исследователь, даже не пытается связать ее историю с личностью князя Владимира Васильковича. о. Лев лишь замечает, что икона эта „древнейшей, прекрасной живописи". К сожалению, подобные определения, столь частые в краеведческой литературе XIX века, ни о чем не говорят. Уровень исследований в искусствоведческой области того времени, относительно иконного стиля, особенно что касается белорусской и украинской иконописи (коих развитие шло иными путями, чем иконописи Московской Руси), был настолько слаб, что авторы, даже профильно занимающиеся церковной живописью нашего края, ошибались в датировке памятников на несколько столетий. Некоторым памятникам пытались „добавить старины", другим ее убавляли. В православном искусстве Речи Посполитой, особенно со второй половины XVI века, начинается новый этап развития, удивительный процесс введения языка западных стилей в формат православной литургии – а именно, опыт литургии формирует искусство – это касалось живописи, музыки, архитектуры. Этот процесс совершенно ничего общего не имеет с подписанием Брестской церковной унии 1596 года, так как начался задолго до нее и был органичным процессом в удивительной православной культуре Речи Посполитой. Только тщательные исследования по изучению стиля, датировки особых стилистических приемов в белорусской и украинской иконописи в XX-XXI веке сделали возможным объективную оценку памятников. Так, что сами слова о. Льва о древности стиля иконы нельзя воспринимать, как объективную оценку, позволяющую связать икону с основателем Каменца и первой церковью. Можно сказать лишь одно – икона происходила из Рождественской церкви, а самое раннее упоминание храма имеет место в документе, или скорее

позднейшей копии документа, датируемого 1562 годом, где фигурирует священник Трохим „поп рождественский”[7].

Чтобы выяснить историю чудотворного образа каменецкой Богородицы и объяснить откуда черпал информацию о. Лев Паевский, необходимо обратиться к визитациям каменецких церквей XVIII – начала XIX века. Визитации церквей дают опись всего имущества, утвари, икон и при этом, визитаторам предписывалось уделять особое внимание чтимым образам, имеющим особое почитание. Необходимо отметить, что о. Лев Паевский был одним из первых историков-архивистов, который обратился к визитациям, как историческому источнику, который позволил ему написать две публикации об истории древних храмов Бреста и Каменца. В архивах Люблина и Вильно сохранилось три визитации Христорождественской церкви Каменца Литовского – 1725, 1759, 1802 годов. Визитацией 1759 года наверняка пользовался и сам о. Лев, при написании книги о древних церквях Каменца. Именно визитации помогут разъяснить историю иконы Каменецкой Богородицы. Как было сказано выше, следуя за сочинением о. Льва, первым историческим упоминанием о почитании Каменецкой иконы был год 1797, когда икона спаслась при пожаре Рождественской церкви. Две визитации 1725 и 1759 годов дают возможность понять, какие иконы находились в Рождественском храме, а тем самым позволяют определить возможный возраст и происхождение Каменецкой иконы. Что самое важное, эти две самые ранние визитации дают полное основание утверждать, что образ Каменецкой Богородицы не мог быть иконой XIII века, а само начало почитания иконы как чудотворной, связано с чудесным спасением ее при пожаре церкви в 1797 году.

В первой визитации 1725 года[8] визитатор священник Литвинко отмечает, что Рождественский храм заново отстроен в 1719 году и является новой постройкой. В храме еще не устроен иконостас, нет царских врат, имеются лишь две наместные иконы – это, конечно же, икона Христа Вседержителя и Богородицы. Дальнейшая опись не оставляет сомнения, что в храме не было иных больших икон Богородицы, а также икон, которые были бы древние и почитаемые – визитатор старыми называет лишь 5 икон, писанных на холсте, которые, скорее всего, были перенесены из старого храма в ново отстроенную церковь в 1719 году. О том же говорит и визитация 1759 года[9], которая лишь представляет иконостас в более полном виде, что свидетельствует о его постепенном устроении.

[7] Л. Паевский, *Каменец-Литовск и его древние храмы,* с. 15.

[8] *Wizytacja cerkwi kamienieckiej Narodzenia Pańskiego xiędza Litwinki z roku 1725*, с. 135v-137, Archiwum Państwowe w Lublinie, *Protokoły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej*, sygn. 35/95/0/5/101.

[9] *Wizyta Generalna Prużańskiego, Kobryńskiego, Poliskiego, Kamienieckiego, Włodawskiego Dyecezji Brzeskiej Dekanatów ... przez xiedza Antoniego Korończeskiego Oficiala Generalnego i Wizytatora w roku 1759*, с. 306-310; *Cerkiew Kamieniecka Rożdestwenska*; с. 310-314; *Cerkiew Kamieniecka Semenowska*, Государственный Исторический Архив Литвы, ф. 634, он. 1, д. 48.

Т. е., дважды описывая Рождественскую церковь до ее пожара в 1797 году, со всей скрупулезностью, даже до мельчайших деталей ее снаряжения, визитатор ни разу не говорит о старинной иконе, якобы перенесенной из Благовещенской церкви, которая на протяжении веков была бы почитаемой святыней Каменца. Это определенно свидетельствует о том, что само начало почитания Каменцкой иконы связанно именно с датой 1797 года и чудом спасения ее при пожаре – но ни как с тем, что это была древняя икона фундации самого князя Владимира Васильковича, издавна почитаемая как чудотворная. Именно в чуде спасения необходимо видеть начало почитания Каменецкой иконы Богородицы, что единственно и имеет свое основание в исторических источниках и чему свидетельством, по словам самого о. Льва, служил дар жителей Каменца, которые заказали ризу и венцы на почитаемую святыню, которая в последствии и заняла почетное место в алтаре свято-Симеоновской церкви.

Сама же икона, была иконой из местного ряда иконостаса Рождественской церкви, которая дважды упоминается в визитациях в 1725 и 1759 годах. Отсутствие каких-либо аннотаций в описи икон местного ряда, определяющих их как старые или ветхие, дает право судить, что икона, через которую была явлена божия милость во время пожара Рождественской церкви, и которая стала покровительницей Каменца, была иконой местного ряда нового иконостаса, который создавался для отстроенной Рождественской церкви с 1719 года. По своей художественной атрибуции это, скорее всего, была икона 2 четверти XVIII века. В двух визитациях нет упоминания о других иконах Богородицы, которые были бы такого размера, поэтому идентификация этой иконы однозначна. Со всей основательностью можно утверждать, что именно с момента спасения иконы в пожаре Рождественской церкви, для которой она создавалась как икона местного ряда иконостаса, и необходимо выводить исток почитания как чудотворного образа каменецкой Богородицы – все другие версии и по своим историческим источникам и по искусствоведческому анализу следует признать не более, как историческими мифами. Чудо спасения иконы в пожаре 1797 года было моментом, в котором явилась божия милость, а Каменец обрел свою святыню и покровительницу.

Икона не могла быть памятником XIII века, это невозможно, хотя бы исходя из того, что Каменец на протяжении двух столетий, пока окончательно не перешел во владения Великого Княжества Литовского, был постоянно разрушаем, как пограничный город, принимавщий на себя множество атак. Уже в 1289 году город был уничтожен дрогичинским князем Юрием Львовичем[10], затем последовали сокрушительные нападения крестоносцев, уничтоживщих и ограбивших город. Лишь в начале

[10] *Галицко-Волынская летопись,* л. 306.

XV века, город начинает жить спокойной жизнью[11]. Именно к этому времени необходимо отнести появление нескольких приходских церквей, в том числе и Христо-Рождественского храма. Нет никаких оснований утверждать, что чудотворная икона была особо древним произведением искусства. Подобные спекуляции необходимо признать просто несостоятельными, тем более учитывая факт, что даже до XIX века не дошла ни одна из икон XIII века нашего края и тем более, которая бы происходила из фундации князя Владимира Васильковича. Сами факты, приведенные о. Львом, безоговорочно свидетельствуют, что оригинал чудотворной Каменецкой иконы Богородицы был намного моложе, так как само чудо, придавщее иконе местное почитание совершилось в 1797 году, при пожаре церкви, которая заново была построена в 1719 г. Отсутствие упоминания древнего образа в визитации также бесспорно потверждает такой тезис. Наличие же в инвентаре упоминания икон, созданных для отстроенной церкви может указывать на то, что чудотворная икона и по своему размеру и по своему стилю была наместной иконой нового иконостаса, сооруженного между 1719-1725 годами.

Нельзя отвергнуть возможность, что икона могла быть перенесена в новый храм, отстроенный в 1719 году, из старого иконостаса, что давало бы возможность отнести ее к более раннему периоду, скорее всего к XVII веку. Отсустствие замечаний по этому поводу, которые визитатор делает по отношению к другим иконам, называя их „старыми", заставляет склониться к версии, что это была икона созданная для нового иконостаса отстроенной церкви. О. Лев замечает, что икона написана на липовой доске – для икон первой половины XVIII это было еще характерной чертой, затем все чаще иконы будут писать на холстах. Это могла быть характерная для местной белорусской школы икона Богородицы, типа Одигитрия, писаная на липовой доске, скорее всего по золотому рельефному фону, довольно больших размеров, свойственных иконам местного ряда иконостаса. Характерной чертой этой иконы, должна быть риза и венцы (короны), которые были заказаны как знак почтения чудотворного образа, уцелевшего в огне пожара. Риза и венцы, изготовленные в конце XVIII века или нач. XIX века должны были иметь характерные черты позднего барокко, бытовавшего в искусстве восточной церкви наших земель (без различия на униатские и православные иконы – стиль был один).

Визитация 1802 года[12], написанная вскоре после пожара Рождественской церкви, дает возможность в точности представить историю почи-

[11] В. Грынявецкі, *Камянец* [в:] *Вялікае Княства Літоўскае. Энцыклапедыя ў двух тамах*, рэд. Г. П. Пашкоў, т. 2, Мінск 2006, с. 27, 28.

[12] *Wizyta Generalna Cerkwi Parafialnej Kamienieckiej pod Tytułem Narodzenia Pańskiego… przez xiedza Antoniego Tupalskiego Kanonika Brzeskiego Generalnego Wizytatora w Roku 1802*, c. 16-17v., Государственный Исторический Архив Литвы, ф. 634, он. 1, д. 57, л. 16-17об.

тания Каменецкой иконы. Визитатор сообщает, что Рождественская церковь сгорела во время большого городского пожара 1797 году и все уцелевщее имущество перенесено в Свято-Симеоновскую церковь. Автор визитации, нарочито подчеркивет факт того, что во время пожара уцелела икона Богородицы, что было воспринято как милость божия. Сопоставляя с предыдущей визитацией, становится ясно, что сгорели все иконы местного ряда иконостаса, коих было 4, из них спаслась лишь икона Богородицы, у которой обгорела тыльная сторона. Именно эту икону, как особую святыню, визитатор распоряжается поставить в Свято-Симеоновской церкви, чтобы священник Рождественской церкви мог перед ней совершать богослужения, молиться вместе со своими прихожанами, за неимением собственной церкви. Визитатор просит, чтобы каменецкие цеховые братства помогли священнику обустроить алтарь с иконой Богородицы. По всей видимости, именно цеховые братства и заказали ризу с венцами на Каменецкую икону – как окажется далее, это предположение впоследствии необходимо будет скорректировать. Текст визитации, корректирует информацию, поданную о. Львом Паевским, что якобы после пожара икона некое время находилась в Воскресенской церкви (к тому времени очень обветшавшей), из визитации ясно следует, что икону сразу перенесли в Симеоновский храм. Становится очевидным, что почитание Каменецкой иконы имело свое начало в чуде спасения ее во время пожара и начало развиваться со времени устроения для ее особого места в Симеоновском храме. Очевидно, что в скором времени чудотворную икону поместили на горнем месте, предав ей еще большее значение, что свидетельствует о возросшем почитании Каменецкой святыни – перед этим на горнем месте Свято-Симеоновской церкви находился другой образ, как следует из визитации 1802 года[13].

Текст визитации подтверждает информацию, приведенную в работе о. Льва Паевского, о том, что первым историческим фактом почитания Каменецкой иконы следует считать спасение ее в пожаре 1797 года. Как будет показано ниже, все последующие попытки связать начало почитания иконы с более ранним периодом, а тем более с личностью князя Вадимира Васильковича, окажутся ошибочными и продиктованными идеологическими соображениями.

Особо пристально следует рассмотреть деятельность о. Льва Паевского, с личностью которого связан новый виток истории Каменецкой святыни. О. Лев Паевский был не только первым историком каменецкой старины, описавщим историю каменецких церквей и чудотворной иконы, но и первым, кто попытался расширить почитание каменецкой иконы.

[13] *Wizyta Generalna Cerkwi Kamienieckiej św. Szymona Słupnika... przez xiedza Antoniego Tupalskiego Kanonika Brzeskiego Generalnego Wizytatora w Roku 1802*, л. 13-14об., Государственный Исторический Архив Литвы, ф. 634, он. 1, д. 57.

Именно о. Лев привнес в историю Каменецкой иконы факты, которые затем будут повторяться во всех публикациях.

Необходимо сразу уточнить, что в церковной традиции существует различные формы культа чудотворных икон. Одни иконы прославляются общецерковным и даже вселенским почитанием, другие почитаются как местночтимые, в границах митрополии, епархии или даже прихода. На наших землях есть примеры различных форм почитания чудотворных икон – например, такие иконы как Холмская, Почаевская, Жировическая и Супраслькая, находяшиеся в значимых монастырях, почитались широко, в границах всей киевской митрополии. Почитание древних и чудотворных икон, таких, например, как Бельская и Корнинская имели местный характер и ограничивались близ лежашими благочиниями. Каменецкая икона, чудесно спасенная в огне пожара, почиталась как местночтимая икона в пределах самого Каменца. Ее культ не был широко распространен, она была местной святыней, которую мещане и крестьяне почтили, заказав ризу и венцы (короны) над головой Богородицы и Спасителя. Само помещение иконы на горнем месте, как запрестольной иконы, свидетельствует о ее особом почитании. О. Лев свидетельствует об особом почтении и благоговении каменчан к своей чудотворной иконе.

О. Лев попытался расширить почитание Каменецкой святыни. Для этого он заказал копию Каменецкой иконы (рис. 1), в нижней части которой, попросил поместить панораму с изображением храмов Каменца и древней каменецкой вежи. Именно эту копию обнаружил в алтаре Свято-Симеоновской церкви Г. С. Мусевич. Одну из заказанных копий иконы о. Лев вручил в 1897 году в Беловежском дворце императору Николаю II, как следует из его письма, помещенном в Гродненских Губернских Ведомостях[14].

Из этого же письма, следует, что автором копии был известный иконописец И. А. Панкрышев, или скорее всего, кто-то из его большой артели[15]. Что важно, список иконы был исполнен по фотографии оригинала иконы, которая была иконой о определенно барочных чертах, была прикрыта ризой с венцами конца XVIII – начала XIX века.

---

[14] Л. Паевский, *Государево внимание и царская милость*, „Гродненские Губернские ведомости (неофициальная часть)", № 80, 1897.

[15] Иосиф Андреевич Панкрышев – иконописец известного села Владимирской губ. Мстеры, исполняющий заказы императорского дома, в связи с чем именновался „иконописцем Императорской Фамилии". Работал во Мстере 25 лет, после чего в 1898 году переехал в Сибирь, гор. Томск. Панкрышев всегда подписывал свои иконы, что было чертой Мстерских мастеров – см. И. А. Евтихиева, *Иконописная мастерская И. А. Панкрышева в Томске*, [в:] *Макарьевские чтения: материалы четвертой международной конференции (21-22 ноября 2005 года)*, Горно-Алтайск 2005, с. 284-288, https://elib.tomsk.ru/purl/1-15372/, http://www.hram-kurkino.ru/ikonopisec-iosif-pankryshev.



Рис. 1. Каменецка икона

Создавая копию, художник „переводил” барочный вид иконы на свойственную ему манеру иконного письма, как российскому иконописцу из известного ремесленного центра, коим было село Мстёра. Иконное письмо артели Панкрышева было характерно для конца XIX века, с ярко очерченой исторической тенденцией в сторону письма, стилизованного на древней иконописи. Аналогичным примером служат копии Супрасльской иконы Богородицы, выполненные в то же время (в конце XIX века) с оригинала, который был огромной иконой, прикрытой барочной серебряной ризой конца XVII- нач. XVIII веков. Художники, пишущие копии этой иконы, переносили видимую пластику барочной ризы на язык иконной живописи, передавая даже детали ризы – различные драгоценные воты, благодарственные приношения, подвески. Автор копии Каменецкой иконы поступил тем же образом. Это отчетливо видно в нескольких чертах композиции списка иконы. Прежде всего бросается в глаза совершенно странная по композиции правая часть мофория Богородицы, свисающая с левой руки, держащей Младенца – очень широкая, специально вытянутая, что совершенно не свойственно для византийского и древнерусского письма. Отчетливо видно, что художник упрощает этот объем, имея дело

с барочной живописью или чеканной ризой, нарочито подчеркивающей и увеличиваюшей объем одежд, он пытается его упростить в живописном языке, но при этом вся композиция принимает некий неуклюжий характер, через непропорциональное увеличение ширины левой части мофория. Та же ситуация и с правым плечом Богородицы, которое на копии иконы преувеличено, что опять же является производным попытки переноса барочной композиции на упрощенный живописный язык. При этом, автор не стал писать венцы над головой Богородицы и Спасителя, сочтя это за одну из западных черт в нашей местной иконографической традиции, что придало изображению более архаический вид.

Сам стиль, как и палеография текста на иконе свидетельствует о ее датировке концом XIX века. Г. С. Мусевич совершенно неоправданно, с некой наивностью пытается отнести эту икону к XVII веку, что совершенно нелепо. При этом, наличие панорамы Каменца внизу иконы, он пытался объяснить „патриотическими чувствами художника” – идея поместить панораму внизу иконы принадлежит о. Льву Паевскому, который тем самым, как краевед и историк, желал подчеркнуть древность Каменца и сделать Каменецкую икону распознаваемой – ведь в самой иконографии, Каменецкая икона не имеет никаких особенных черт, способными отличить ее от других икон типа Одигитрия.

Стоит заметить, что сама надпись на иконе гласит „С копии чудотворной иконы Божией Матери, находящейся в алтаре Каменец-Литовской соборной церкви” – соборной церковь св. Симеона стала лишь в 1839 году, а сам стиль иконы как и написание текста бесспорно определяются концом XIX века. В надписи значится, что икона выполнена с копии – и тут могут появиться недоумения, которые легко разрешаются. Недоумением может быть прочтение предложения таким образом, что наступает тождество подлежащего „копии” и сказуемого „находящейся” – сказуемое „находящейся в алтаре Каменец-Литовской соборной церкви” относится к подлежащему „чудотворной иконы Божией Материи”, а подлежащее „копии” относится к тому видимому образцу, который имел перед собой художник – фотографию – для сознания художника было важно, делается ли копия с копии, либо непосредственно оригинала, который предстоит перед художником. В нижней части иконы помещена панорама Каменца, а точнее две панорамы – храмов и башни. Как предполагалось, с левой стороны изображен Симеоновский соборный храм, а за ним отстроенная Воскресенская церковь – к тому времени (кон. XIX века) единственные храмы Каменца. Но, как выяснилось после того, как каменецкому краеведу Андрею Асташене удалось получить рисунок Воскресенской церкви авторства А. Будиловича[16] (высланный с упомянутым в сноске 5 письмом

[16] Рисунок был выслан с упомянутым в сноске 5 писмьмом И. Срезневскому. О полученном каменецким краеведом А. Асташеней рисунке из Санкт-Петербургского Филиала

И. Срезневскому), на первом плане понарамы по всей видимости изображен Воскресенский храм, который имел крестообразный план, своебразный трансепт в середине объема здания, а на втором плане виднеется Симеоновский храм на горке. С правой стороны изображена каменецкая вежа, и жилые постройки около нее. Сам стиль панорамы тоже безошибочно следует отнести к концу XIX века, панорама выполнена по фотографиям, присланным художнику, о чем пишет в письме сам о. Лев.

При том, что о. Лев Паевский старался быть добросовестным историком-архивистом, который оставил для нас очень важные научные работы, несмотря на это, именно ему принадлежит создание некого исторического мифа вокруг каменецкой святыни, который связал нашу чудотворную икону с основателем Каменца князем Владимиром Васильковичем. Как будет ниже показано, за это трудно осудить о. Льва. Легенду, связующую Каменецкую икону с князем Вадимиром Васильковичем, о. Лев никогда не посмел озвучить в своих научных трудах, а лишь в документе, имеющим отчетливый политическо-идеологический характер. О нем необходимо сказать несколько слов.

Дело в том, что легенда о том, что, якобы икона Каменецкой Богородицы была даром основателя Каменца князя Владимира Васильковича, была озвучена о. Львом Паевским единожды в пышном и надутом идеологией письме, поданном императору Николаю II во время аудиенции 1897 года в Беловежском дворце. Именно из этого письма, легенду воспринял, повторил и даже еще более разработал в своих статьях Г. С. Мусевич, добавляя историю о том, якобы сам князь Владимир Василькович написал образ. Стоит заметить, что из того же источника легенда, слово в слово, была воспроизведена в 1899 году в Гродненском православном-церковном календаре авторства епископа Иосифа, издании носившим очень популярный характер, никак не претендующий на научную достоверность[17].

Стиль письма о. Льва, в котором впервые озвученна легенда, его несоразмерные верноподаннические интонации и панегирические обороты, отдающие типичной гомилетикой агитационных проповедей XIX века, наглядно паказывают его цель – добиться от императора помощи и материальной поддержки для реставрации вежи и строительства нового храма. Именно в этом контексте, типичной „русофильской" риторики об „исконно русских землях" и попечении русских князей над благолепием храмов и помещена „история" о том, якобы икона Богородицы, которая чудесным образом уцелела после пожара Христо-Рождественской церкви, была даром самого князя Владимира Васильковича и находилась в „кня-

Архива Российской Академии Наук (ф. 216, оп. 5, д. 90, л. 4) см. – А. Осташеня, *Антон Будилович о Каменце* – https://kamenets.by/anton-budilovich-o-kamence/ – доступ 05.05.2020.

[17] Епископ Иосиф, *Гродненский православно-церковый календарь или православие в брестско-гродненской земле в конце XIX века*, т. I, Воронеж 1899, с. 208, 209.

жеской церкви Рождества Христова". Очень важно отметить, что эти слова помещены именно в контексте письма, имеющего особую цель и писанного особым стилем, как „челобитная" государю императору. О. Лев ни разу не осмелился написать подобных слов, даже подобной исторической гипотезы, в своих научных трудах, которые он публично зачитывал и публиковал в научных изданиях того времени, главным образом в Вильно. Подобные высказывания, ничем не обоснованные, встретились бы с ярой критикой в научной среде, так как не имели научного обоснования. В своей научной работе „Каменец-Литовск и его древние храмы", писанной за год, до письма императору, о. Лев ни слова не упомянул о том, что чудотворная икона может быть связана с князем Владимиром Васильковичем, потому что для научного очерка, основанного на архивных материалах это было неприемлимо. В письме же этот маневр был необходим для о. Льва, в нем нет даже и тени лукавства, это типичный для того времени историософический оборот, пытающийся связать вещь с конкретным историческим лицом, запечатлеть на вещи след личности, а в след за этим передать историю места не только на словах, а и на живом свидетеле, предмете прошедшем через века, пусть даже и легендарном. Целью о. Льва было представить „исконно русскую генеалогию Каменца", что являлось типичной идеологической уловкой того времени в описании истории всей, так называемой „Западной Руси". Так и родилась легенда о том, якобы икона из сгоревшей Христо-Рождественской церкви, была единственным сохранившимся даром князя Владимира Васильковича. Хотя пару предложений ранее, о. Лев утверждает, что все дары князя погибли.

Письмо уточняет нам некоторые черты истории каменецкой иконы: во первых, очевидным становится, что, как и говорилось, о. Лев как краевед и каменецкий „патриот" пытался придать почитанию чудотворной каменецкой иконы более широкий масштаб, вывести ее за пределы локальной среды, где она почиталась после чудесного спасения из пожара. О. Лев добавляет одну черту, в историю связанную с моментом чудесного обретения иконы – он пишет, что икона уцелела после пожара, „склонившись лицевой стороной к земле... задняя сторона ее местами обуглилась, в таком виде образ хранится и доныне". Странным кажется определение Христо-Рождественской церкви как княжеской, т.е. построенной до XIV века – в Галицко-Волынской летописи такой храм в Каменце не значится, его первое упоминание можно отнести лишь к 1561 году, тем более, что храм, который сгорел в 1797 году был заново построен в 1719 году. И опять же, такого безосновательного определения о. Лев не позволяет себе в научном очерке, когда пишет о Христо-Рождественском храме. Из письма становится также ясно, что о. Лев послал художнику И. А. Панкрышеву фотографию чудотворной иконы, т.е. художник видел икону в ее тогдашнем обличии – в позднебарочной ризе, а таже послал фотографии

Каменецких храмов и башни, которые попросил поместить панорамно в нижней части. Это было необходимо для показания исторического контекста, исторической значимости Каменца и уцелевших в нем следов древности, а также для отличительной черты Каменецкой иконы.

Безусловно, о. Лев заказал не одну копию, возможно сразу, возможно с неким временным промежутком. Панкрышев, как и почти все иконописцы села Мстеры имели обычай подписывать свои иконы, либо с лицевой стороны, либо с обратной в виде надписи либо печатью, к сожалению остается неизвестным, была ли замечена подпись на копии каменецкой иконы во время реставрации в конце 90-х годов XX века, когда ее нашел Г. С. Мусевич.

Очень жаль, что во время аудиенции, о. Лев передал императору 22 древних документа, датируемые 1541-1699 годами, относящихся к истории Каменца и его храмов, среди них привилеи короля Августа II и Августа III. Можно надеяться, что они сохранились в архивах Санкт-Петербурга или Москвы, куда скорее всего были переданы. Если они остались в архиве Беловежского дворца, то должны были быть эвакуированы в глубь Российской Империи в 1915 году.

Нельзя не заметить и того, что в письме к императору, о. Лев пытается изменить акценты в истории Каменецкой иконы. Почитание иконы, как он сам об этом свидетельствует, начавшееся после чудесного спасения иконы в пожаре церкви, настоятель-краевед в верноподданическом письме старается умалить в сторону некого исторически-идеологического значения святыни, который был важен для царской идеологии и действовал на мысли и чувства императора. О. Лев представляет в письме икону, копию которой вручает императору, как единственно уцелевший дар волынского князя Владимира Васильковича, желая тем самым показать связь и приемственность в деле покровительства каменецкой церкви, которая идет связующей нитью от древнерусских князей к русскому царю, с коими последний всячески себя ассоциировал. Этот историко-идеологический контекст, должен подействовать в данной ситуации для того, чтобы получить поддержку и помощь царя. Исходя из этого, о. Лев приводит историю чуда спасения иконы, с которой и началось ее местное почитание как чудотворной, лишь как эпизод в ее истории, благодаря которому она дошла до нас из туманной древности. В верноподданическом, идеологическом письме знак божией милости – спасенная в пожаре икона – уступил место идеологическому прочтению истории, икона стала ценной не потому, что в ней явился образ попечительства Богородицы и любви к ней каменчан, а потому, что она стала персонажем востребованной истории. Это конечно дает пример тому, как никчемна всякая идеология – будь она русская, польская или французская – перед правдой и тайной божьего участия в жизни человека.

Попытка критического пересмотра истории чудотворной Каменецкой иконы Богородицы, приводит к нескольким, очень важным выводам. Прежде всего, попытку связать чудотворную икону с основателем Каменца, князем Владимиром Васильковичем, следует считать несостоятельной и лишенной каких бы то ни было фактов. Это имеет первостепенное значение для попыток отыскать оригинал Каменецкой иконы. До сей поры, многие принимали за чистую монету факт, что необходимо искать икону XIII века, что само по себе для нашего региона является несказанным – самые древние иконы, дошедшие до нас со всей брестчины, датируются не раннее как XV веком (икона распятия из Черска, теперь в собрании Нац. Муз. Львова). Трудно представить себе, что после набегов и опустошений Каменца в XIV веке, до нас могли бы дойти какие бы то ни было памятники, связанные с фундациями князя Владимира Васильковича. Скорее всего, стоит искать икону намного моложе и чья судьба была иной, чем мы предполагали до сей поры. Во – первых, отличительной чертой каменецкой иконы должна быть риза с двумя венцами (коронами) конца XVIII века с позднебарочными стилистическими чертами. Во-вторых, икону, которая не была аж так древней, как это пытался доказать Г. С. Мусевич, возможно и не вывозили в беженство в 1915 году, о чем я сам сделал ошибочное предположение. Сопоставляя описание о. Льва Паевского видно, что в каменецкой церкви по сей день остались иконы в серебряных ризах, которые не вывозили в беженство. Это иконы св. Николая Чудотворца и св. Георгия Победоносца, подаренные, по словам о. Льва, храму в конце XIX века жителем деревни Жданки Павлом Иванюковичем[18]. Я был уверен и даже писал о том, что оригинал иконы пропал во время бежества, когда по распоряжению синода вывозке подлежали все церковные ценности[19]. Но теперь, ввиду новых данных, и вообще пересмотра всей истории Каменецкой иконы, можно предложить, что икона вообще не покидала Каменец. Мало того, она по сей день находится в своем городе и благословляет его.

Дело в том, что, как было сказанно выше, культ чудотворной Каменецкой иконы был местный, ограничивался одним каменецким приходом и почтением к ней местных горожан, помнящих историю чудесного спасения иконы из огня. Первым человеком, пытающимся предать более широкий формат почитания Каменецкой святыни, был краевед и историк о. Лев Паевский, который первый и назвал почитаемый образ, хранящийся в Свято-Симеоновской церкви, Каменецкой иконой Богородицы. Он же и заказал копии с этой иконы, с отличительной чертой – панорамой древних храмов и каменецкой вежи. После перевода о. Льва на другой приход

[18] Л. Паевский, *Каменец-Литовск и его древние храмы,* с. 30.
[19] В. Михальчук, *О чудотворной Каменецкой иконе Богородицы и Приснодевы Марии*, „Навіны Камянеччыны”, № 42, 2019, с. 18, 19.

в 1905 году[20], его старания по историческим изысканиям каменецких древностей и распространении почитания Каменецкой иконы были остановлены, затем наступило строительство нового храма и беженство, которое приостановило всю церковную жизнь, пришло и забвение трудов о. Льва в церковной среде. Но чудотворная икона оставалась в Каменце и почиталась как местночтимая святыня, но более не было попыток расширить формат ее почитания. Что важно, она все время находилась на своем месте – в киоте на горнем месте в алтаре каменецкой церкви, как об этом писал о. Лев и как об этом гласит надпись на ее списке. Что еще более интересно, она находилась там до 2000-ных годов, когда при настоятеле о. Геннадие Сидоруке для киота на горнем месте была заказана икона Спас в силах, что закономерно для более ранней литургической практики и византийско-русской модели алтарного пространства. Со слов самого покойного о. Геннадия я слышал, что многие прихожане протестовали и спрашивали, где пропала икона, которую привыкли видеть на горнем месте, но история которой была давно забыта из-за многих изменений и потрясений, выпавщих на долю Каменца в XX веке. о. Геннадий через царские врата иконостаса показывал, что икона висит на стене с правой стороны алтаря – где она находится и по сей день.



Рис. 2



Рис. 3

[20] См. G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczpospolitej i Polski powojennej w XIX-XXI wieku,* Ryboły 2012, c. 645.

Именно эта икона и соответствует описанию о. Льва Паевского, которое он дает в своей книге: чеканная риза, два массивных венца (короны), характерной для конца XVIII века работы. Икона представлена в иконографическом типе Одигитрии (рис. 2 до реставрации и рис. 3 посе реставрации 2020 года), Богомладенец держит в руке скрученный свиток (хартию), соответственно, как и на копии иконы конца XIX века. С этой иконы, в ее позднебарочном антураже была сделана копия российским иконописцем, с добавлением панорамы древних построек Каменца. Именно на этой иконе видны те черты, которые были выше подчеркнуты в переложении стиля позднеборочной ризы на живописную пластику копии – увеличенный объем правой части мофория, лежащего на левой руке Богородицы, держащей Младенца, который предстает, как бы, на фоне драперии одежд Марии. На этой иконе также видно специально подчеркнутое и увеличенное плечо правой руки, что также нашло свое переложение на копии.

Что очень важно, икона находилась в киоте на горнем месте все время своего пребывания в симеоновской церкви. До 2000-ных годов она помещалась в киоте, который вместе с иконостасом в 20-е годы XX века привез из Варшавы регент Симеон Павлович Корнилюк на средства Феодосии Филлиповны Тройчук[21]. Т.е. после появления нового киота на горнем месте икона снова заняла свое место, что опять же подчеркивает ее почитание и бережное отношение к ней. Важным свидетельством о почитании иконы является память каменецких сторожилов о том, что икона находящаяся на горне месте, это чудотворная каменецкая икона, спасенная из пожара. Об этом в 90-е годы псаломщику каменецкой церкви Олегу Александровичу Оксенюку рассказывал приходской сторожил, каменчанин Иван Михайлович Гайдукевич, указывая, что икона на горнем месте, это „Каменецкая икона Богородицы”. Об этом также говорила прихожанка и многолетняя певчая Ангелина Скичинская. К сожалению, в приходе уже не осталось, как говорят в Каменце, „колысних” прихожан, которые бы сохранили память, передаваемую из поколений, о чудотворной иконе.

Если кого-то удивляет, почему же на эту икону не обратили внимание, особенно в то время, когда после обнаружения копии чудотворной иконы начались исторические изыскания и публикации о Каменецкой святыне и заново были открыты труды о. Льва Паевского, то я отвечу – дело в том, что эта икона сильно отличается от того, что ожидали многие интересующиеся этой темой люди, идя ошибочным путем, считая, что

[21] Об иконостасе см. В. Михальчук*, Каменецкий иконостас*, „Навіны Камянеччыны” № 41, 2019, с. 18-20 (в последнее время, мне удалось установить, что каменецкий иконостас, по всей видимости, происходил из варшавской полковой церкви лейб-гвардии Литовского полка, чем объясняется присутствие беларуских/литовских святых в боковых киотах. Церковь св. Архангела Михаила, возведенная в 1892-1894 годах, считалась одним из лутщих сакральных сооружений Варшавы).

необходимо искать икону XIII века. Слабое знакомство с искусствоведением, стилистическими особенностями местной иконописи не позволили краеведам обратить внимание на факты, которые приводит о. Лев в своей книге. Существующая копия иконы, исполненная в исторической манере в конце XIX века российским художником, имитирующим древнее письмо, даже и близко не давала возможности усмотреть свой оригинал в иконе с позднебарочным окладом и венцами. Тем более, никто не попробовал осознать факт, что художник, пишущий копию иконы, писал ее с фотографии, на которой икона была запечатлена именно в том виде, в котором находилась на горнем месте каменецкой церкви.

Для примера хочу привести случай, который имел место в наше время во всеми известной церкви в Рожковке на каменетчине, где хранится чудотворный образ Богородицы – которая спасла людей от гибели во время II мировой войны. Совсем недавно, настоятель рожковской церкви заказал в Санкт-Петербурге копию иконы Рожковской Богородицы, которую выполнили на доске, темперными красками, в некой живописно-иконной манере. Сам оригинал иконы, хранящейся в Рожковке представляет собой образ вырезанный в дереве, объемную композицию, с чертами народного наива, не лишенного особой прелести. Если бы, не дай Бог, с оригиналом иконы что-то случилось, и не осталось фотографических свидетельств, мы бы вряд ли могли узнать характер и вид оригинала в исполненной копии.

Единственным способом удостовериться, является ли икона, хранящаяся в алтаре Свято-Симеоновской церкви, оригиналом Каменецкой святыни, это проверить, имеет ли она обугленную тыльную часть доски. После всех архивных изысканий и сделанных выводов, я приехал в Каменец и мы с о. Сергием Бурковским, настоятелем каменецкой церкви, пошли в алтарь. Мы сняли большую икону и начали рассматривать тыльную часть доски. Сразу бросилось в глаза тесаная доска (составленная из трех склеенных досок, с двумя вырезами для шпонок), что является отличительной чертой старинных икон. Сама доска помещена в деревянную раму-каркас, оклеенную парчой, и прикреплена к иконе двумя шпонками, которые заменили оригинальные. По всей видимости, раму и новые шпонки были сделаны в XX веке, с целью укрепления иконы. Проведя рукой по тыльной части доски, рука была черной от пыли, но, когда мы провели ногтем, посыпалась черная угольная пыль и стали видны места обуглившейся доски. Это была наша Каменецкая икона Богородицы!

Осмотр лицевой стороны иконы показал, что на ее лицевую часть была прибита фанера, на которой была повторена живопись масляной краской, орнамент фона, а поверх был перенесен оклад с венцами. Такое поновление иконы скорее всего было предпринято в советское время, возможно, не умея восстановить икону, было решено прикрыть ее новым изображением на фанере. В последующее время орнаментальный фон на

фанере заменили бархатной тканью, а оклад с венцами покрыли металлической краской и шлакметаллом. Необходимо произвести реставрацию иконы – прежде всего снять фанеру, прибитую к лицевой стороне. Под ней, должен находится слой живописи на оригинальной доске, наверняка, имеющий следы позднейших реставраций, после расчистки которых можно будет увидеть оригинальный слой живописи Каменецкой иконы.

По благословению настоятеля каменецкой церкви, протоиерея Сергия Бурковского, мы вместе с иконописцем-реставратором Сергеем Коркотадзе сняли фанеру, которая была прибита на лицевую сторону иконы. К сожалению, под фанерой, на которой было выполнено изображение, оказались доски без красочного слоя, на которых лишь местами находились фрагменты левкаса, самый большой фрагмент в правом верхнем углу с серым красочным слоем. На трех склеенных досках (которые рассохлись) с двумя шпонками, были видны следы пятен и подтеков, оставленных левкасом, клеем и красками (некоторые пятна имели красную пигментацию). Оставшийся во фрагментах левкас был очень сухой и крохкий. Сама доска иконы была сильно высушена и трухлява, чему очевидно способствовал пожар, следы которого видны на тыльной стороне, в обуглившихся фрагментах. Очевидно, что на иконе начался необратимый процесс осыпания левкаса с красочным слоем. Левкас был нанесен непосредственно на доски, без слоя наклеенного полотна, рассохшись, он осыпался очень быстро и по всей поверхности, оставляя чистые доски.

Из-за изменения температурного режима, впервые вызванным пожаром (который подействовал как печка, высушившая доску и левкас), а затем из-за изменяющейся влажности в храме, началось осыпание левкаса. Возможно, что проведение отопления в церкви нарушило режим влажности и температуру. Судя по фанере, с характерными заводскими обозначениями, и характере масляной живописи, в 80-е годы, пришлось спасать осыпающуюся икону, используя единственный доступный метод. Изображение иконы было в точности повторено на фанере маслеными красками и прибито на старые доски – плохое состояние досок не позволило написать икону непосредственно на них, в связи с чем, местный художник предложил такой выход. Художник в точности повторил изображение Богородицы и Младенца, успев снять кальку с осыпающейся иконы.

Сопоставляя его с изображением на копии, исполненной И. А. Панкрышевым в конце XIX века, видно, что именно это был образец для русского иконописца. Судя по композиции и пропорциям, икона была создана в первой половине XVIII века, как это и предполагалось, для заново отстроенной Рождественской церкви в 1719 году. На иконе бросается в глаза большие пропорции фигуры Младенца Христа, которые также повторил и Панкрышев, кроме уже выше подчеркнутых больших

объемов правого плеча и мофория Богородицы. Также на двух иконах идентична форма хитона и гемантия на фигуре Младенца, довольно редкая для византийской и древнерусской иконографии. Характерно, что композиция хитона и гемантия иначе повторена на чеканной ризе – гемантий на ризе прикрывает плечо Христа, а на иконе и копии опадает, оставляя верхнюю часть Младенца в одном хитоне. Это свидетельствует о том, что фотография, с которой Панкрышев писал копию, была сделана с иконы без ризы, которую сняли специально для снимка.

После переписки с музеем во Мстере и Томске выяснилось, что, к сожалению, архив Панкрашева и его артели не сохранился – иначе была бы возможность найти фотографию, которою о. Лев Паевский передал художнику. Это предположение корректирует выше приведенную гипотезу о том, что Панкрышев выполнил копию с фотографии иконы в чеканной ризе – большие объемы и характерные пропорции были переосмыслены в копии согласно барочному оригиналу иконы XVIII века. Также идентична и цветовая гамма двух икон – оригинала и копии Панкрашева. Фрагмент серого пигмента, на оставшемся фрагменте левкасе, был пигментной подкладкой под темный цвет фона, который также повторен на копии XIX века и в масляной живописи на фанере, которая отдельно от изображения была прикреплена к доске иконы (темно-вишневый цвет фона, поверх желтой линией нанесен витый орнамент).

Поверх возрожденного изображения была одета чеканная риза с венцами, которая находилась и первоначально на иконе. После очистки ризы от шлакметалла и слоя краски и лака, проведенной ювелиром Виктором Калюховичем, открылась тонкая чеканка позднебарочного стиля, с характерными декоративными элементами рококо. Сама риза составленная из трех больших частей листового металла – низкопробного серебра („левковое серебро”), отдельной части мофория над головой Богородицы, нимба над Младенцем (мотив кривых лучей на нимбе младенца Христа взяты из распространенной в XVIII веке иконографии Ченстоховской иконы Богородицы) и двух венцов, выполненых также из низкопробного серебра. Семь металлических звезд, помещенные в линии над изображением, первоначально были нимбом Богородицы. Самое важное, что после расчистки стала видна ктиторская надпись, выграверованная внизу ризы, а также на самой ризе под рукой Богородицы и отдельном элементе – верхней части мофория. Надпись выполнена на польском языке, зачастую перекладывая в латинской транскрипции слова местного наречия, автор пропускает некоторые буквы, допускает ошибки в польской орфографии. В нижней части надпись гласит „[на первой части ризы] *harasim husak i nastazia żona go Dali Turikow ... cerwom złożil* (звездочка); [на второй части выше] *Antoni Zdanowi* (?) *i żona go* [ниже] *mikta ma(k) i żona go* [выше этих надписей, на самой ризе] *Hana*; [на третьей части] *Ta szata sumptem a te go Bratwa (Bractwa) S Mihala*”. На лепестке под правой рукой

Богородицы „*astaraniem Hrehorego* (звездочка) *makarewicza 1773*” правее в стороне „*i robione w domu tego*”. На отдельной части, обрамляющий верхнюю часть мофория „*Ta sata x makowesgo...* (ks. Makowielskiego)”.

Надпись на ризе выясняет многие аспекты истории иконы. Во-первых, ревизии подлежит информация, приведенная о. Львом Паевским, что риза была исполнена после пожара и спасении иконы в 1797 году. Как свидетельствует фундационная дата, риза исполнена в 1773 году, чему также свидетельствует ее стиль и характерные декоративные элементы – rocaille – рококовые гребешки (появляются после половины XVIII века)[22]. Эта риза была свидетельницей и участницей чуда спасения иконы при пожаре церкви! Дату также подтверждает фамилия священника Маковельского, который был фундатором верхней части ризы. Священник Ян Маковельский упоминается как настоятель в визитации 1759 года, где говорится, что он был рукоположен к рождественской церкви в 1749 году. Перед этим, настоятелем церкви был его отец Матфей (Matheusz), упоминающийся в визитации 1725 года, рукоположен в 1713 году к Рождественской церкви Каменца[23]. Правило передачи прихода от отца к сыну было повсеместной практикой. Скорее всего, вместе с Яном Маковельским с 1760 года в рождественской церкви служил его зять Кондрат Григорович, рукоположенный к рождественской церкви в 1760 году, который и занял место настоятеля и, при котором произошел пожар (он значится как настоятель в визитации 1802 года). Очень важной информацией является имя каменецкого мастера золотых дел Григория Макаревича, который и исполнил ризу. Вместе с ним, фундаторами ризы были три семьи каменецких мещан, члены братства св. Михаила (Архангела). В Визитации 1759 года упоминается братство, действующее при Рождественской церкви, больше информации о братстве, к сожалению, нет. Возможно, это было цеховое братство, так как, после пожара церкви визитатор поручает именно настоятелю с цехами позаботится об устроении алтаря чудесно спасенной иконы Богородицы.

Стоит обратить внимание на замечание ювелира Виктора Калюховича, реставрирующего ризу и венцы. Согласно его наблюдениям, ризу исполнил другой мастер, а серебряные венцы принадлежат руке другого

---

[22] Практика металлических чеканных риз на наместных иконах была широко развита в местной традиции, примером чего служит близкая по стилю, хронологии и месту исполнения риза с наместной иконы шерешовского иконостаса – см. Н. Ф. Высоцкая, *Дэкаратыўна-прыкладное мастацтва Беларусі XII-XVIII стагоддзяў*, Мінск 1984, ил. 79. Характерно, что аналогии чеканных риз с декоративными элементами стиля рококо (rocaille), появляются лишь ближе 70-годов XVIII века, чего иллюстрацией служит отсутствие таких элементов на чеканных ризах из Давид-Городка, датируемых 1752 годом (притом что другие элементы повторяются – лучи на нимбах) и присутствие их на ризах исполненных в 70-е годы XVIII века – см. *тамже*, ил. 72, 79.

[23] О священическом роде Маковельских см. Д. Лісейчыкаў, *Святар у беларускім соцыуме. Прасапаграфія ўніяцкага духавенства 1596-1839 гг.*, Мінск 2015, с. 354, 355.

мастера. Это объясняется тем, что венцы на иконе появились после ее спасения из пожара, как дань почитания. Именно этот факт, может объяснить фактографическую ошибку о. Льва, утверждавшего, что риза на икону была заказана после пожара и спасения иконы. Не будучи свидетелем происходившего, о. Лев соединил с собой два факта – изготовление ризы и венцов. По своей композиции (верхняя часть мофория и нимб над Христом) риза 1773 года первоначально не имела венцов, об этом может свидетельствовать фундационная надпись над мофорием, которую прикрыл венец и тщательно изготовленный нимб над младенцем Христом, которого значительную часть также прикрыл венец. Очевидно, что изготовление венцов было свидетельством почитания иконы после ее спасения из пожара.

Многие детали в истории Каменецкой иконы прояснили документы из архива Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси, которые также подтверждают ранее сделанные выводы. Во время 52-й экспедиции Отдел древнебелорусской культуры Института искусствоведения, этнографии и фольклора имени К. Крапивы АН БССР в июне-июле 1980 года, была описана и сфотографирована икона Богородицы Одигитрии в каменецкой церкви. Согласно паспорту памятника[24], составленному А. А. Ярошевичем, икона является запрестольным образом, имеет чеканный оклад сер. XVIII века, закрашен бронзовой краской, фон иконы закрашен под бархат и бронзовой краской прописан узор. Икона сильно записана, поэтому ее датировка затруднительна, А. А. Ярошевич предположительно относит ее к XVII веку. В графе „история памятника" значится, что „икона, обгоревшая сзади, по преданию в одной из церквей Каменца находилась икона Богородицы, подаренная Владимиром Васильковичем, считалось, что она обгорела во время пожара". На фотографии, выполненной М. П. Мельниковым, видна Каменецкая икона, запечатленная до того, как она была переписана в 90-е годы, после осыпания левкаса (рис. 4).

В паспорте памятника значится, что икона написана на холсте, наклеенным на доску – выше мною делалось предположение, что икона была написана по левкасу, нанесенном непосредственно на доски, возможно, что левкас был нанесен на холст, который после осыпания был снят. Но как видно, теперь на доске иконы остались фрагменты левкаса с фоновым цветом, возможно, что упоминание в паспорте памятника о холсте, наклеенном на доски, является упущением во время осмотра иконы. Фотография дает наглядное подтверждение выводам, сделанным на основе архивных документов: несмотря на то, что икона поновлялась, по своей композиции, живописным чертам, это безусловно памятник 1 пол. XVIII века.

---

[24] *Навуковы пашпарт на помнік мастацтва. Икона Богоматери церковь св. Симеона г. Каменец*. Акт № 27 от 10.07.1980 Мінск, Архив Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси 216-1-9/149.



Рис. 4

Очень важно, что икона запечатлена на своем особом месте, как запрестольный образ, помещенный в киот на горнем месте, в знак почитания святыни. Как видно, опись иконы подтверждает и факт обгоревшей тыльной стороны доски. Но особо важно, что в 80-е годы, среди прихожан, со слов которых была сделана запись о предании, относящимся к истории иконы, была жива память о том, что обгоревшая икона на горнем месте является чудотворной, поколениями почитаемой святыней. На фотографии заметно плохое состояние иконы. Также, благодаря фотографии, еще более очевидным становится сходство с копией, исполненной Панкрышевым в конце XIX века, свидетельствуя о том, что именно этот образ был запечатлен на фотографии как оригинал Каменецкой иконы. Сравнивая фотографию с теперешним видом иконы, становится ясно, что художник, пытаюшийся спасти осыпающуюся икону, старался точно повторить ее формы и черты, успев снять кальку. Незначительно разнится моделировка волос у младенца Христа, но черты лица и тонкая улыбка Богородицы переданы очень точно, хотя сам художник не был особым мастером, но зато он нам передал чудотворный образ.

Икона, как живой человек, на ее лице остаются шрамы времени, она изменяется, сохраняя свою сердцевину. Так и с нашей чудотворной Каменецкой иконой, ее изменения лишь подчеркивают ее жизнь, изменения ее

вида, это лишь новое обличие чуда, явление трепетного, любящего сердца Богородицы. Поэтому, пусть никого не смущает то, что икона претерпела столько перепитий и изменений – в этом, как и в жизни, является чудо живого присутствия Богородицы, любящей Матери всех.

Вся эта история необычайна тем, что после того, как каменчане начали необыкновенно чтить свою чудотворную икону, имея лишь ее копию, но приходя к ней как к чудотворной святыне, любя ее как родную и драгоценную, начав исследование ее истории и своего родного города – к ним возвращается и оригинал иконы – которая всегда была с ними и всегда благословляла свой город и своих людей! Научась любить, в самой любви людям открылась возможность узреть чудо, которое было в непосредственной близости к ним. Самое святое для нас находится вообще в непосредственной близости к нам, тайна богообщения, тайна божьего присутствия в нашей жизни происходит среди нас, среди нашей житейской суеты, вещей, хлопот и радостей. Место встречи с Богом – это вся наша жизнь как таковая, во всех своих мелочах – главное разглядеть Бога, научиться видеть его, именно этому учили и именно так жили святые подвижники, боговидцы – тогда каждый момент жизни, каждая ситуация, каждая встреча будет чудом, а Бог будет живым участником, ближайшим другом человека – Человеколюбец – Филантропос – друг человека.

Библиография

Источники

Wizytacja cerkwi kamienieckiej Narodzenia Pańskiego xiędza Litwinki z roku 1725, c. 135v-137, Archiwum Państwowe w Lublinie, *Protokóły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej*, sygn. 35/95/0/ 5/101.

Wizyta Generalna Prużańskiego, Kobryńskiego, Poliskiego, Kamienieckiego, Włodawskiego Dyecezji Brzeskiej Dekanatów... przez xiedza Antoniego Korończeskiego Oficiala Generalnego i Wizytatora w roku 1759 (*Cerkiew Kamieniecka Rożdestwenska*), Государственный Исторический Архив Литвы, ф. 634, оп. 1, д. 48.

Wizyta Generalna Prużańskiego, Kobryńskiego, Poliskiego, Kamienieckiego, Włodawskiego Dyecezji Brzeskiej Dekanatów... przez xiedza Antoniego Korończeskiego Oficiala Generalnego i Wizytatora w roku 1759 (*Cerkiew Kamieniecka Semenowska*), Государственный Исторический Архив Литвы, ф. 634, оп. 1, д. 48.

Wizyta Generalna Cerkwi Parafialnej Kamienieckiej pod Tytułem Narodzenia Pańskiego… przez xiedza Antoniego Tupalskiego Kanonika Brzeskiego Generalnego Wizytatora w Roku 1802, Государственный Исторический Архив Литвы, ф. 634, оп. 1, д. 57.

Wizyta Generalna Cerkwi Kamienieckiej św. Szymona Słupnika… przez xiedza Antoniego Tupalskiego Kanonika Brzeskiego Generalnego Wizytatora w Roku 1802, Государственный Исторический Архив Литвы, ф. 634, оп. 1, д. 57.

Навуковы пашпарт на помнік мастацтва. Икона Богоматери церковь св. Симеона г. Каменец. Акт № 27 от 10.07.1980 Мінск, Архив Центра исследований

белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси 216-1-9/149.

Галицко-Волынская летопись (в составе Ипатьевской летописи), „Полное собрание русских летописей”, т. II, Санкт-Петербург 1908.

Литература

Александрович В., *Малярство княжої Волині: джерельні перекази, пам'ятки, традиція*, [в:] *Студії і матеріали з історії Волыні 2012*, ред. В. Собчук, Кременець 2012, с. 48-72.

Высоцкая Н. Ф., *Дэкаратыўна-прыкладное мастацтва Беларусі XII-XVIII стагоддзяў*, Мінск 1984.

Грынявецкі В., *Камянец* [в:] *Вялікае Княства Літоўскае. Энцыклапедыя ў двух тамах*, ред. Г. П. Пашкоў, Мінск 2006, т. 2, с. 27, 28.

Евтихиева И. А., *Иконописная мастерская И. А. Панкрышева в Томске*, [в:] *Макарьевские чтения: материалы четвертой международной конференции (21-22 ноября 2005 года)*, Горно-Алтайск, 2005, с. 284-288 – https://elib.tomsk.ru/purl /1-15372/ http://www.hram-kurkino.ru/ikonopisec-iosif-pankryshev

Иосиф Епископ, *Гродненский православно-церковый календарь или православие в брестско-гродненской земле в конце XIX века*, т. I, Воронеж 1899.

Лісейчыкаў Д., *Святар у беларускім соцыуме. Прасапаграфія ўніяцкага духавенства 1596-1839 гг.*, Мінск 2015.

Михальчук В., *Каменецкий иконостас,* „Навіны Камянеччыны”, № 41, 2019, с. 18-20.

Михальчук В., *О чудотворной Каменецкой иконе Богородицы и Приснодевы Марии* „Навіны Камянеччыны”, № 42, 2019, с. 18-19.

Мусевич Г. С., *Каменецкая икона Богородицы*, „Гістарычная Брама”, № 1 (25), 2010.

Паевский Л., *Каменец-Литовск и его древние храмы (исторический очерк)*, Гродно 1895.

Паевский Л., *Государево внимание и царская милость*, „Гродненские Губернские ведомости (неофициальная часть)”, № 80, 1897.

Срезневский И., *Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках*, Санкт-Петербург 1867.

Sosna G., Troc-Sosna A., *Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczpospolitej i Polski powojennej w XIX-XXI wieku,* Ryboły 2012.

MARCIN MIRONOWICZ

Братская школа в Полоцке

Słowa kluczowe: Połock, Szkoła bracka, Prawosławie
Keywords: Polock, Brotherhood school, Orthodox

Streszczenie

Szkoła bracka w Połocku

W XVI wieku Połock był zamieszkiwany głównie przez wyznawców „wiary greckiej". W mieście funkcjonowało 20 cerkwi i 15 monasterów prawosławnych. Wynik wojen polsko-ruskich decydował o przynależności miasta do Rzeczypospolitej lub Księstwa Moskiewskiego. Działające w Połocku od 1585 r. kolegium jezuickie, szkoły prowadzone przez bernardynów i franciszkanów miały wpłynąć na wzmocnienie katolicyzmu w mieście. Prawosławni mieszkańcy Połocka rzadko oddawali swe dzieci na naukę do katolickich placówek. Sytuacja prawosławnych w mieście uległa zmianie po wprowadzeniu unii. Szczególnie niszczycielska okazała się w mieście działalność biskupa połockiego Jozafata Kuncewicza. Doprowadził on do przejęcia przez unitów wszystkich cerkwi i monasterów, prześladował tych, którzy pragnęli kultywować wiarę prawosławną. W 1633 r., za zgodą króla Władysława IV, bractwo prawosławne w Połocku ufundowało monaster Objawienia Pańskiego. Powstał przy nim szpital dla ubogich i placówka oświatowa. Artykuł zwraca szczególną uwagę na historię połockiej szkoły brackiej, jej program, opisuje sylwetki nauczycieli i jej uczniów.

Abstract

Brotherhood school in Polotsk

In XVI century Polotsk was inhabited mainly by orthodox. In mid XVIth century in city were 20 orthodox churches and 15 monasteries. As a result of Polish-Moscow war Polotsk was one time in Polish-Lithuanian Commonwealth one time in Moscov State. Since 1585 in Polotsk started to act collegium of Jesits order, school conducted by Bernadine's and Franciscans were to influence the consolidation of Catholicism in the city. However orthodox believers very seldom

[1] Dr Marcin Mironowicz, studied Byzantine theology and culture at the Aristotle University of Thessaloniki, a graduate of historical studies at the University of Bialystok. Winner of the "Diamond Grant" (2015-2018). Interested in Byzantine-Slavic culture and education, and the history of the Orthodox Church in Eastern Europe. He obtained a doctorate at the Faculty of Humanities at the University of Varmia and Mazury in Olsztyn (2019).

were sending their childrens for study in catholic schools. Situation of orthodoxy have worsen immediately after introduction of Union of Brest. Especially dangerous was mission of uniat bishop Joseph Kuncewich. That uniat bishop ordered closing of all orthodox churches and monasteries in Polotsk. He persecuted also orthodox believers which wanted only maintain their faith and customs. In 1633 orthodox believers founded a brotherhood of Epiphany with kings Vladislavus the Fourth allowance. Hospital was founded near monastery for needed and another educational institution. Article draws attention on history of orthodox school in Polotsk, schedule and discusses about teachers and students of school.

П Полоцкая земля от принятия христианства отличалась большим количеством монастырей. Их учредителями в основном были князья и бояры. Среди них, особенно выделялась святая Евфросиния Полоцкая (1101-1173), святой Мина – епископ Полоцкий, монах Киево-Печерской лавры[2] . В 1552 году в Полоцке функционировало не менее 21 православная церковь[3]. В период XI-XVII веков в городе одновременно совершались богослужения в 18 православных храмах, в XV-XVI в 12 монастырях[4]. Среди храмов особое место занимала деревянная церковь Святой Софии, расположенная в Верхнем замке. Именно в ней находилась богатая библиотека, содержащая «многие русские летописи и труды Мефодия. Нет никаких следов в истории того, что произошло с этой библиотекой»[5].

В середине XVI века в городе проживало около 30 тысяч жителей[6]. Спустя сто лет, в результате военных разрушений, эпидемий и пожаров число полочан уменьшилось до 5 тысяч, однако город по-прежнему оставался одним из самых крупных на территории Великого княжества Литовского[7]. Среди жителей Полоцка значительную группу составляли купцы, пользующиеся водным путем по Двине и ведшие торговлю

---

[2] К святым причислились также епископ Дионисий, епископ Симон, св.Харитина, св. Евпраксия, св. св. Агата и Эвтимия, Евдокия, E. Trofimiuk, *Monastery połockie do końca XVI wieku*, [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, ред. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, Białystok 2001, c. 107.

[3] В. Варонін, С. В. Тарасаў, *Полацк IX–XVII см.: Гісторыяітапаграфія. Мінск: Беларуская-навука*, 1998, с. 183, «Беларускі Гістарычны Агляд», 2000, т. 7, сш. 1, с. 253-255; *Вялікае Княства Літоўскае*, т. II, Мінск 2006, с. 445.

[4] С. В. Тарасаў*, Полацк IX–XVII ст.: Гісторыяітапаграфія*, Мінск 1998, с. 84, 95, 171-176.

[5] *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, ред. B. Chlebowski, W. Walewski, t. VIII, Warszawa 1887,c. 715.

[6] С. Александрович определил число жителей Полоцка за середину XVI века на 11,5 тыс., а З. Копыски на 50 тыс. Эта цифра была проверена на основе источников и археологических исследований. С. В. Тарасаў, *Дэмаграфічная структура Полацка XI-XVII ст. ст. па гісторыка-археалагічных крыніцах*, [в:] *Гісторыя і Археологія Полацка і полацкай зямлі*, Полацк 1992, с. 60. Похожую информацию находим в: *Полацк. Исторический очерк*, ред. П. Т. Петриков, Минск 1987, с. 44.

[7] *Полацк. Исторический очерк*, с. 59.

с Россией, странами Балтии и Стамбулом. Большую профессиональную группу составляли также ремесленники[8].

Полоцк был населён преимущественно населением православного вероисповедания. С XVI века религиозная панорама города изменилась. Как отметил Михаил Балинский, в городе выделялись «церковь и монастырь бернардинцев» и «среди большого рынка крупные, красивые здания иезуитской коллегии и церкви»[9]. Иезуитов в Полоцк, привёз король Стефан Баторий, отвоевав город-крепость у русских в 1580 году. С 1585 года действовала в Полоцке иезуитская коллегия. Первым ректором коллегии был приехавший из Вильнюса Пётр Скарга. Иезуитам были переданы значительные средства, между прочим башни в Верхнем Замке, остров на Даугаве, где ранее находился княжеский двор и православный монастырь св. Иоанна Крестителя, площадь, расположенная на городском рынке, принадлежащем кальвинистской церкви. Король привилегией 1582 года передал иезуитам все православные церкви и монастыри вместе наделами[10], за исключением храма св. Софии[11]. Этому не возражал православный Полоцкий епископ Феофан (Богдан Рыпинский), который готов был отдать в пользование коллегии несколько православных храмов из числа тех, которые после выхода московских войск были заброшены или разрушены[12]. Иезуитская коллегия была широко известна. «Это они воспитали на Белой Руси целое поколение Корсаков, Щитов, Храповицких, Шадурских и других, которые добродетелями и привязанностью

[8] В 1601 году в Полоцке действовали две ремесленные гильдии. До середины XVII века их число возросло до 7 (объединяли 19 профессий). Еще в XVII веке в Полоцке «гильдия» именовалась также «братством». *Полацк. Исторический очерк*, с. 48, 49.

[9] M. Baliński, T. Lipiński, *Starożytna Polska pod względem historycznym, jeograficznym i statystycznym opisana*, ч. III, Warszawa 1846.

[10] А. Сапунов, *Историческия судьбы полоцкой епархии с древнейших времен до половины XIX века*, Витебск 1889, с. 55. В привилегии на основание иезуитского коллегиума в Полоцке с 20 января 1582 года, Стефан Баторий передал на эту цель следующие монастырь и церкви вместе с их доходами: женский монастырь, называемый «hegumeniae», Преображения Господня с разрушенной церковью; монастырь святого Иоанна Крестителя на острове вблизи замка, монастырь св. Петра и Павла в крепости; монастырь Воскресения Христова на замке (Мошонецкий); церковь Очищения, иначе, Собрания Господня, церковь св. Николая на замке; церковь св. Николая; монастырь св. Косьмы и Дамиана, церковь св. Дмитрия в замке; церковь Вознесения Господня в городе; церковь Благовещения пресвятой Богородийы; церковь св. Николая; церковь св. Параскевы в городе. *Витебская Старина*, т. V, *Материалы для истории полоцкой епархии*, ч. I, ред. А. Сапунов, Витебск 1888, нр. 49, с. 73; T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", т. 22, Białystok 2004, с. 5.

[11] И. Н. Слюнькова, *Монастыри восточной и западной традиций*, Москва 2002, с. 317-318. Привилегия Стефана Батория от 21 мая 1580 года подтверждала права православного Полоцкого епископа Феофана Богдана на Замковую церковь Святой Софии с её наделением, *Витебская Старина*, т. V: *Материалы для истории полоцкой епархии*, ч. I, ред. А. Сапунов, Витебск 1888, нр. 48, с. 67-69.

[12] K. Chodynicki, *Kościół prawosławny, a Rzeczypospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*. Warszawa 1934, с. 230, 231.

освещали этот раён давней Польши. Высокое моральное положение, которое в то время занимали иезуиты, придало им многих почитателей и защитников даже среди русских, которые охотно доверяли им воспитание своих сыновей»[13]. Жители Полоцка, в основном ремесленники и купцы, не очень охотно отдавали своих сыновей в школу иезуитов. В конце XVI века в нём учились всего пять учеников Мещанского происхождения[14]. Школы действовали также при монастыре бернардинцев и францисканцев. Бернардинцы появились в Полоцке уже в 1498 году, благодаря заселению их там Александром Ягеллонцем. В училище начальное образование получил Франциск Скорина[15]. Во второй половине XVIII века бернардинцы руководили школой философии[16]. Школу при монастыре вели также францисканцы, заселены в городе в первой половине XVII века[17]. В XVIII веке при василианском и мариавитском женских монастырях, были открыты женские пансионы предназначенные для дворянок[18].

Несмотря на политику монаршей власти, поддерживающей католические учреждения, жители Полоцка поддерживали древнюю восточную религиозную традицию. Проявлением этого, между прочим, ведение торговли в дни католических праздников. Запреты со стороны власти вызвали выступления полочан против навязывания григорианского календаря[19].

Уния, во время служения Полоцких архиепископов Григория Загорского и Гедеона Брольницкого не смогла набрать в городе много верующих. На это повлияло отношение униатских правителей. Его характеристика даётся в письмах изнанных виленским братством в 1621 году „Obrona Verificaciey…”: „Mieli pokoy za Hiermana, bo był tylko cieniem w niey: popow ni do czego nie przymuszał y owszem, gdy się im na unię podpi-

---

[13] *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, т. VIII, с. 717.

[14] *Полацк. Исторический очерк*. В иезуитской коллегии в Полоцке обучались дети православного епископа Феофана, ср.: K. Chodynicki, *Kościół prawosławny, a Rzeczypospolita Polska*, с. 230, przyp. 7. В конце XVIII века в трёх классах иезуитской колегии учились 250 мальчиков из семей местного и польского дворянства. *Полацк. Исторический очерк*, с. 76.

[15] Франциск Скарина (1486-1551) – русский гуманист, печатник, издатель, философ, переводчик Библии с церковнославянского языка на русский. Скарина считается предшественником восточнославянской типографии и белорусской письменности.

[16] *Вялікае Княства Літоўскае*, т. II, Мінск 2006, с. 453.

[17] Там же, с. 453.

[18] *Полацк. Исторический очерк*, с. 76.

[19] В письме Л. Сапеги к К. Радзивилла с 20 июля 1599 года говорится: «w dni święte wielkanocne kramy otwierali, handle sprawowali, roboty wszelakie robili, jeszcze bardziej i raniej poczęli w święte dni niż w powszednie przedtem czynili, o co gdy ich land wójt ich napominał i Wasz Mością groził, kamienować go chcieli (…) rozkazaniem Króla Jego Mości pogardziwszy toż w dni świąteczne i w dzień Bożego Ciała czynili (…) gromadami po mieście chodząc, wołali, że zamek i miasto spaliwszy do Moskwy iść chcą i na kościół i kolegium połockie bez wszelakiej przyczyny uderzyć i zburzyć chcieli», *Archiwum domu Sapiehów*, т. 1, wyd. A. Prochaska, Lwów 1892, нр. 222, с. 221, 222; T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwac*h…, с. 8, 9; *Полацк. Исторический очерк*, с. 55, 56.

sywać kazał, a protopopa miasta tego, Sołomon imieniem, y drugi z nim uczynić tego niechcieli, poszarpał to, gdzie się byli inszi podpisali, łzy puścił, tych popow, którzy się na unię podpisali byli, strofował; a tych dwu stateczność pochwaliwszy, protopopę sobie wziął za spowiednika, y tak trwał, iako wiadomi powiadają, aż do śmierci. Są listy, iak był od wielu napominan, aby w uniey zostawał; on iednak z tym się zawzdy przed ludźmi declarował, że tego, co uczynił, żałował. Mieli pokoy y za Gedeona Brolnickiego: ten publice to głosił, że mu mierziała unia, y listownie miastom dioecesiey swoiey pod posłuszeństwem Patriarszym być powalał"[20]. Положение православных в Полоцке изменилось в 1618 году, после вступления в должность Полоцкого архиепископа Иосафата Кунцевича. Чтобы заставить жителей Полоцка посещать богослужения, совершаемые униатами, Кунцевич отобрал у православных церкви, которые они посещали. Среди них была церковь и монастырь святого Бориса и Глеба[21]. Все, пятнадцать православных монастырей, действовавших в Полоцке в XVI веке, в следующем столетии были переданы униатам или уничтожены.

Помощь дворянам и мещанам греческого вероисповедания оказал дворянин Ян Стабровский (евангелист), отдав в середине 1621 года дом в Полоцке для совершения православных богослужений[22]. Униаты сильно препятствовали возможности совершения богослужения на этом объекте. По словам волынских депутатов, во время обсуждения в депутатской палате на сейме 1623 года, православные священнослужители были заключены в тюрьмы, чтобы таким образом заставить их подчиниться власти Иосафата Кунцевича. В результате дети умирали без крещения, а взрослые без исповеди и Евхаристии. Депутаты сослались на беспрецедентный поступок Кунцевича, который якобы дал разрешение выкопать тела православных и оставить их на съедение собакам[23]. Православных полочан также исключили из горсовета[24]. Неудивительно, что в первой половине XVII века православные члены магистрата постепенно становились сторонниками унии[25]. Несмотря на давление, большинство горожан оставались при православии.

Положение православных в Речи Посполитой изменилось после смерти Сигизмунда III. Владислав IV дал согласие на создание православного Мстиславско-Оршанско-Могилевского (белорусского) епископства, основанного в Могилёве. Первым князем Мстиславским стал, в марте 1633 года, настоятель Виленского монастыря Иосиф Бобрикович.

[20] *Архив Юго-Западной России* [АЮЗР], ч. I, т. VII, Киев 1887, с. 433
[21] T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwac*h…, с. 16.
[22] *Витебская Старина*, т. V, ч. I, нр. 73, с. 121, 122.
[23] *Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности*, т. II, Вильна 1866, нр. 16, с. 67, 68; T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwach*…, с. 25.
[24] T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwac*h…, с. 24.
[25] *Полацк. Исторический очерк*, с. 58.

На коронационном Сейме 14 марта 1633 года был составлен список церквей, которые предполагалось передать православным в королевских городах. Среди них оказалась церковь Рождества Пресвятой Богородицы в Полоцке. Реакция униатов и Святого Престола привела к тому, что Владислав IV в изданном 14 марта универсале заявил, что «в Полоцке, где тело Иосафата лежит, и в Витебске, где тот же епископ был убит, как до избрания было, так и теперь, ни одной неуниатской церкви иметь не могут»[26]. После убийства Иосафата Кунцевича невозможно было учредить на королевский фонды новые монашеские общины. Единственное успешное основание монастыря, осуществлено было благодаря частным землям. Себастьян Мирский, Земский судья Браславский, на своём участке в Полоцке основал Богоявленский монастырь. По просьбе Полоцкого дворянства этот фонд 17 июля 1633 года утвердил король Владислав IV. Король выразил согласие на строительство на переданном участке, церкви и монастыря. Допускал он и покупку большего количества земли с целью строительства школы для обучения детей, больницы для бедных, а также основания кладбища[27]. Строительство монастыря на дворянской земли, лишила возможности захватить её униатским архиепископом Полоцким Антонием Селявой, который имел право подчинить своей власти все церкви, находящиеся в имуществе королества. Монастырь, окруженный действовавшими при церкви Богоявления церковными братством, сохранился на протяжении XVII и XVIII веков. Братская школа была основана с возрождением православного монастыря и основанием братства в 1633 году. Такую возможность предоставила привилегия Владислава IV с 12 июля 1633 года, которая передала православное учебное заведение братству.

Монастырь Богоявления первоначально существовал еще в XVI веке, однако неизвестна ни дата основания, ни имя того, кто был его учредителем. Запись «На земъли Богоявленской мещанъ тры, с которых на тую церковъ позъма приходит тринадьцат грошей» поставляется с 1552 года[28]. Известно также, что Богоявленский монастырь посетил в 1563 году царь Иван Грозный[29]. Именно на этом месте, семьдесят лет спустя, построили деревянную церковь Богоявления и братский монастырь. Важным

[26] *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа (АСД)*, т. II, нр. 44, с. 60, 61; T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwach…*, с. 33.
[27] *Витебская Старина*, т. V, ч. I, нр. 90, с. 138-141; *Акты издаваемые Виленскою коммисиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне (АВАК)*, т. XI, с. 111, 112. A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku*, Białystok 2008, с. 273.
[28] *Полоцкая ревизия 1552 года*, к изд. приготовил И.И. Лаппо, „Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете”, под зав. Е. В. Барсова, Москва 1905, кн.II (213), с. 21.
[29] *Витебская Старина*, т. V, ч. I, нр. 90, с. 138, прим. 73.

событием в монастыре был визит Владыки Белорусского Сильвестра Косова[30].

Сильвестр Косов, скоро после вступления в должность Белорусского епископа, отказался от унаследованного имения, и все свои усилия сосредоточил на управлении вверенной ему епархией. Сначала Владыка совершил объезд своей епархии. Во время пастырского визита в Полоцке и Витебске призвал жителей обоих городов, остаться в верности православной Церкви и отвергнуть юрисдикции униатского ординария[31]. О своём путешествии он писал 8 марта 1636 года писателю гродскому в Мстиславе. «Я приехал в Могилёв, здешние священнослужители признали меня своим пастырем, отдали мне дань и уважение как законному пастырю и по канонам святых отцов отвергли унию. Прошу принять их, а именно о. Тимофея Борзиловского и Никифора Свита под свой надзор и попечение, и защитите их от всяких оскорблений, как людей добрых»[32]. Униатский архиепископ Селява предпринял усилия у короля, чтобы тот запретил пребывание православного иерарха в Полоцке и Витебске. Оба города после убийства Иосафата Кунцевича в 1624 году были лишены православных сакральных объектов, а владикам было запрещено в них находиться. Приезд Сильвестра Косова в Полоцк и Витебск был нарушением королевского указа. Приезд Владики белорусского в Полоцк оказался большим успехом. После совершения им богослужения, многие униаты вернулись в православие. 23 мая 1636 года прибыл в Полоцк и отслужил богослужение в здешней церкви Богоявления[33]. Этот визит вызвал волну возвращения жителей города в православие[34].

---

[30] По просьбе униатского архиепископа Полоцкого Антония Селавы, король Владислав IV 1 мая 1636 года ввёл запрет на въезд православному белорусскому епископу Сильвестру Коссову в Полоцк и Витебск. *Витебская Старина*, т. V, ч. I, нр. 97, с. 148; T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwac*h…, с. 35.

[31] Макарий (Булгаков), митр., *История Русской Церкви*, т. XI, с. 532; A. Mironowicz, *Sylwester Kossow, biskup białoruski, metropolita kijowski*, Białystok 1999, с. 19.

[32] Макарий (Булгаков), митр., *История Русской Церкви*, т. XI, с. 532.

[33] *Витебская Старина*, т. V, ч. I, нр. 99, с. 150. Дело об уплате штрафа Сильвестром Коссовым за нарушение царского запрета в размере 10 тыс. золотых в пользу Полоцкого архиепископа Антония Селавы, длилось несколько лет. A. Mironowicz, *Sylwester Kossow, biskup białoruski, metropolita kijowski,* ,. 19.

[34] В 1640 году полоцкие градоначальники были вынуждены отнестись к жалобе игумена униатского Борисоглебского монастыря, который жаловался на жителей поселка Кабак. Вместо униатской церкви они посещали дизуницкий храм. Они не платили в пользу униатского монастыря налог за проживание на монастырской земле. По решению ратуши 1644 года все они должны были вернуться в униатскую церковь, *Полацк. Исторический очерк*, с. 58; *Витебская Старина*, т. V, нр. 103, с. 188. Основанием для вынесения приговора послужила царская Привилегия от 14 марта 1635 года, в которой царь запрещал православным строить церкви в Полоцке, совершать в городе православные богослужения и основывать православные школы. В 1647 году сообщалось, что некоторые члены гильдии мясников обокрали разрушенную при пожаре церковь Святого Спаса, перенеся ее оборудование в Богоявленский монастырь. Те же ремесленники перестали посещать приписанную

Узнав об этом, униатский архиепископ предпринял усилия подтвердить у короля запрет на приезд православного иерарха в Витебск и Полоцк. В этой ситуации Владислав IV вторично, указом от 1 мая 1636 года, запретил епископу Мстиславскому посещать церкви в обоих городах и совершать в них общественные богослужения[35], несмотря на то, что его предшественник Владыка Иосиф Бобрикович мог свободно совершать пастырские визиты. Кроме того, Владислав IV гарантировал униатам право владеть монастырями, раньше к ним принадлежащим, а именно: Преображения Господня в Могилеве, св. св. Бориса и Глеба в Полоцке, пустынским и св. Онуфрия под Мстиславом[36].

В Витебске, Самуил Огинский вместе с женой Софьей, из Билевичей, на правом берегу Двины, на своих собственных землях, основал деревянную церковь Святой Троицы[37]. Архиепископ Селява не мог заблокировать это дело, так как церьковь находилась за пределами города на дворянских землях. В 1638 году рядом с этой церковью был основан знаменитый Марковский монастырь, который в августе 1642 года получил богатое наделение[38]. Этот монастырь стал главным православным центром вблизи Витебска. В 1639 г. Самуил Огинский в своём Витебском замке основал ещё одну церковь, но после вмешательства униатского архиепископа Витебский воевода Кшиштоф Кишка привёл к закрытию храма. Только на основании Зборовского договора православные могли получить две церкви в Витебске, но реализация этих договоренностей произошла лишь во время польско-московской войны 1654 г.[39] Несмотря на противодействия со стороны униатского иерарха, в Витебске и Полоцке увеличивалось число сторонников православия. Жители Могилёва собирались на богослужения в, приспособленных для религиозных целей, сараях. Этому процессу не помешала совместная декларация городских властей Витебска и архиепископа Антония Селявы и восстановление Магдебургских прав городу 28 сентября 1641 года[40]. В марте 1646 г. власти Витебска вместе с бурмистром Матвеем Лыткой демонстративно подтвердили

к гильдии Георгиевскую церковь, оплачивать пособия и перешли в православный монастырь, *Полацк. Исторический очерк*, с. 58, 59.

[35] Макарий (Булгаков), митр., *История Русской Церкви*, т. XI, с. 529; „Вестник Западной России”, кн. 12, т. IV, отд. 2, Вильна 1867, с. 69, 70; „Вестник Юго-Западной и Западной России”, 1865/66, Год IV, кн. V, т. II, Вильна1866. с. 51, 52; „Витебская Старина”, т. V, ч. 1, с. 120-122; 149-154.

[36] *Центральный Государственный Исторический Архив России,* Санкт-Петербург, ф. 834. оп. 3, нр. 270; *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа*, т. II, Вильна 1867, с. 60, 61.

[37] АВАК, т. XI: *Акты Главного литовского трибунала,* Вильна 1880, нр. 44, с. 128-132.

[38] „Витебская Старина”, т. V, ч. 1, с. 247-251; *АВАК*, т. XI, с. 128-132.

[39] А. Сапунов, *Историческия судьбы полоцкой епархии с древнейших времен до половины XIX века*, Витебск 1889, с. 85-88.

[40] Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności – Polskiej Akademii Nauk, Kraków, 3143, к. 45-47v.

верность Православию[41]. Только угроза подать их на королевский суд заставила вновь признать юрисдикцию униатского владычества[42]. Хотя архиепископу Антонию Селяве удалось заблокировать передачу православной церкви в Витебске, он не получил поддержки местной общины, которая продолжала оставаться в «греческой вере»[43].

В период оккупации Полоцка в 1654-1667 годах московскими войсками, начался процесс отнимания униатских церквей православным духовенством. Алексей I Романов приняли титул Великого князя Литовского и дал согласие на назначение патриархом Московским Никоном, новых православных епископов[44]. Свыше года патриарх лично руководил Мстиславско-Могилянским собором. Управление отнятыми от униатов церквями в полоцкой епархии, было поручено игумену братского монастыря Игнатию Иевлевичу (1619-1686) и игумену Витебского монастыря Каллисту Риторайскому, ставшему позже архиепископом Полоцким (1657-1662). 13 марта 1656 года был он возведён в ранг администратора православной Полоцкой епархии, а через год в ранг архиепископа[45].

Особую роль в братском просветительском движении сыграл Игнатий Иевлевич. Он родился в Могилёве в мещанской семье. Начальное образование получил в братской школе в Шклове, затем в братской школе в Могилёве. Три года обучался в Замойской академии, изучая богословие и медицину. Иевлевич преподавал в Киево-Могилянской академии, где был преподавателем гуманитарных наук. С ректором этой коллегии Софронием Початским (1638-1640), организовал в Яссах первую молдавскую школу – Славяно-греко-латинскую академию, начавшую работать в 1640 году. В 1647 году, будучи студентом второго курса философии, стал монахом. С 1655 года жил в Полоцке, где был игуменом Богоявленского монастыря, а также ректором братской школы [46]. Игнатий Иевлевич был создателем трактата «Quod felix faustum fortunatum»[47], писал выступления

---

[41] „Витебская Старина", т. I, нр. 68, с. 134-137.

[42] „Витебская Старина", т. V, ч. 1, с. 131-134; 169-172; *Archiwum Główne Akt Dawnych (AGAD), Sumariusze Metryki Litewskiej*, т. VIII, к. 303v.

[43] О привязанности жителей Витебска к православию свидетельствует отношение василианина Филиппа Боровика к Конгрегации распятия Веры 1647 года. Ср.:*Litterae basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae*, vol. I (1601-1730), Collegit... P. Athanasius, G. Welykyj OSBM,Romae 1979, нр. 79, с. 57.

[44] A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, с. 154.

[45] A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku*, с. 91.

[46] *Мысліцелі і Асветнікі Беларусі. Енцыклопадычный Даведнік*, Мінск 1995, с. 216; *Игнатий (Иевлевич),* „Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона", в 86 т. (82 т. и 4 доп.), Санкт-Петербург 1890-1907.

[47] А. Марзалюк, *Погляды магілёўскай інтэлектуальнай эліты XVII–XIX стст. на гістарычнае мінулае Беларусі,* [в:] *Гісторыя Магілева: мінулае і сучаснасць*, Магілёв 2013.

по случаю религиозных и политических событий этого периода, декламации по случаю приездов важных личностей, аллегорические стихи[48].

В Богоявленском монастыре Иевлевич встретился с Симеоном Полоцким, который начал своё обучение в возрасте семи лет. Сначала он знакомился с букварём, потом читал тексты из Глаголева и Псалтири. Из слов монаха «неглиже две (седмицы летъ) языкомъ учихся даже дидаскалъ быти сподобихся неглиге две (неделя) язык»[49] следует, что Полоцкий учился в нескольких высших учебных заведениях. Среди них была Киево-Могилянская академия. В 1650-1656 годах двадцатилетний Симеон обучался в католических школах, что было характерно для выпускников Киевской православной школы. Некоторые исследователи полагают, что во время пребывания в Вильнюсе он изменил вероисповедание и вступил в Василианский Орден в Виленском Троицком монастыре. Из-за отсутствия исходных документов вопрос о его конфессиональном преобразовании остаётся лишь гипотезой [50].

Игнатий Иевлевич и Симеон Полоцкий являются примером православной молодежи, из областей Великого княжества Литовского, которой для получения образования в католических польских и западноевропейских вузах, часто приходилось менять своё вероисповедание[51]. Характерно для того времени высказывание Арсения Грека «Был де я во многих школах, сиречь училищах, во многих государствах; да только если не примешь того государства веры, и во училище не примут» [52].

В 1656 году Полоцкий поступил в Полоцкий Богоявленский монастырь. Молодому образованному монаху было поручено работать в братской школе. Ему пришлось справиться с требованиями патриарха московского Никона (1652-1666), который определил особые требования к работе с детьми: «отрочатъ, подъ тою (Полоцкою) епископіею пребывающихъ (...) учити и наказовати, избирая на сіе учителей во благих свидѣтельствованныхъ и богобоязныхъ»[53]. Братская школа, как и сам монастырь,

[48] *Мысліцелі і Асветнікі Беларусі. Енцыклопадычный Даведнік*, с. 217.

[49] І. Татарски, *Симеон Полоцкий*, Москва 1886, с. 30

[50] B. Kozak, *Symeon z Połocka – człowiek pogranicza,* [в:] *Droga ku wzajemności. Materiały X Międzynarodowej Konferencji Naukowej*, Grodno 2004, с. 188-190.

[51] Можно привести несколько примеров принудительного отречения от православия, а затем и возвращения к нему. Стефан Яворский (1658-1722) после окончания Киево-Могилянской академии продолжил обучение в иезуитских школах в Люблине, Познани и Вильнюсе, приняв католицизм. Вернувшись в Киев, вернулся в православие. Трижды менял вероисповедание Феофан Прокопович (1681-1736), выпускник Киево-Могилянской академии. Для начала обучения в коллегии Святого Афанасия в Риме он стал униатом, затем католиком, а после возвращения в Киев вернулся в православие. Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время,* Москва 2006, с. 37.

[52] Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время*, с. 37.

[53] І. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 44.

в этот период находилась в плохом состоянии «отъ латинъ силно истѣсненъ»[54].

Симеон Полоцкий в братской школе был дидаскалом и занимался преподаванием в младшей группе[55]. Младшие ученики сначала учили буквы и слоги, средние узнавали смысл слов и выучивали их наизусть, старшие учились читать с пониманием. Овладев знаниями, содержащимися в букваре, ученики совершенствовали технику чтения на основе текстов, взятых из Глаголева и Псалтири. В наследии Полоцкого сохранился урок, связанный с объяснением понятий, встречающихся в Псалмах, содержащихся в Давидовом Псалтыре:

Симеон Ситиянович	Гаврилович[56].
Вопросъ	Отвѣтъ
Что псалтырь ?	разумъ.
гусли?	мысли.
струны?	персты.
органъ?	гортанъ.
кимвалъ?	вѣря добра.
трубный гласъ?	пѣнiе къ Богу"[57].

Братские школы в то время функционировали в двух формах: элементарной и повышенной. Большая часть предметов читалась на церковнославянском языке, а часть на старобелоруском. В Полоцке преподавали элементы античной литературы, философии, логики, физики, арифметики, геометрии, астрономии, церковного пения. Большое значение придавалось изучению языков. В годы пребывания в Полоцке Симеона обучали в братской школе церковнославянскому, греческому, латинскому и белорусскому языкам. Школьное образование строилось классово-предметной системе. Для контроля образования в братской школе, Полоцкая конфратерия делегировала 2-3 своих членов. Братская школа была открыта для всех социальных слоев. В ней учились дети крестьян, мещан, купцов и дворян.

Симеон Полоцкий был известен своими поэтическими способностями. Он писал стихи по случаю церковных праздников, используя для этой цели простую речь, то есть старобелорусский язык. Сохранились многие рукописи этих сочинений: «*Стихи на слова, яже Христосъ распятый на крестњмовилъдо Бога Отца*», «*Стихи крае согласный въдень*

[54] І. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 45.

[55] Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время*, с. 50.

[56] Настоящая и полная фамилия Полоцкого-Самуил Гаврилович Петрович-Ситныянович, сын Гавриила. больше: Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время,* с. 50.

[57] І. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 45

страданiя Господа нашего I. Христа»[58]. Особую группу стихов составляли панегирики, посвященные Алексею I Романову и его семье (например, *Стихи на счастливе возвращение его милости царя из-под Риги*), патриарху Никону (напр. *Витане боголюбивого епископа Калиста Полоцкого ы Витебского од детей школы брацкое богоявленское мовеное пры въезде его милости до Полоцка)* [59].

Часть раннего творчества Полоцкого можно отнести к его роли преподавателя в братской школе. Песня *Семь свободных наук,* подытоживает программу обучения в брацкой школе: «грамматика: Врата к мудрости перед тобой открывает», «Приятное красноречие в риторике обретаем», «Диалектика (...) Смысл, мудрость она находит, Разум просвещает, узлы развязывает», «Арифметика мудрость заключает в себе», «Геометрия измеряет, что необходимо», «Астрология бег небес отмечает», «Из разных голосов приятную мелодию учит музыка создавать»[60]. В «Картине человеческой жизни» монах разделяет человеческую жизнь на 16-ти летние периоды. Первых два периода посвящены воспитанию, обучению и приобретению профессиональных навыков [61].

Симеон Полоцкий организовал школьный театр, основу которого составляли четыре ученика: Кондратий Онофриев, Василий Гришанович, Савва Капустинский, Дмитрий Лаврентиев[62]. Монах был автором драматических произведений, декламируемых и поставляемых школьным театром. Содержание театральных пьес, в соответствии с принципами теории школьной драмы XVII века, относилось к текущим событиям (политическим, праздничным, социальным). Эту манеру Полоцкий приобрёл во время учёбы в Виленской академии. В школе также преподавал игумен Богоявленского монастыря, Филофей Утчицкий, автор произведения на белорусском языке «Стих краесогласные». В 1656 году в Полоцке побывал царь Алексей Михайлович. Его торжественно приветствовал игумен братского монастыря Игнатий Иевлевич и группа 12 мальчиков, воспитанников братской школы, которые в честь царя произнесли панегирики своего учителя [63].

Богоявленский монастырь и сам Симеон Полоцкий привлекли к себе внимание царя[64]. В 1656 году монастырь, по заступничеству у царя пат-

[58] I. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 46.

[59] Л. И Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время,* с. 470; *Симеон Полоцкий. Вирши,* сост., подг текстов, вступ. ст. и комм. В. К. Былинина, Л. У. Звонарёвой, Минск 1990; *Симеон Полоцкий. Избранные сочинения,* подготовка текста, статья и комм. И. П. Еремина, Санкт-Петербург 2004; *Жезл правления*, автор исслед. А. Суша, Минск 2013.

[60] S. Połocki, *Siedem nauk wyzwolonych,* [в:] *Симеон Полоцкий, вирши*, Минск 1990, с. 120, 121.

[61] S. Połocki, *Widok żywota ludzkiego,* [в:] *Симеон Полоцкий, вирши*, Минск 1990, с. 132, 133.

[62] Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время,* с. 471.

[63] I. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 48; *Мысліцелі і Асветнікі Беларусі. Енцыклопадычный Даведнік*, с. 216, 217.

[64] I. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 50.

риарха Никона, получил привилегированное положение, а в 1658 году патриарх освободил монастырь из-под юрисдикции местного епископа и подчинил его непосредственно под свою власть. В письме патриарх Никон писал: «А Каллисту, епископу Полоцкому и Витебскаму, и которые по нем епископы будут, того Полоцкаго Богоявленского монастыря, нашей Великого Государя паствы, игумена Игнатия с братиею, или кто по нем иной игумени и братья будут, исправлати и ведати их ни в чем неповелехом»[65].

После захвата восточных земель Речи Посполитой московскими войсками, многие жители Полоцка уехали в Москву. Благодаря своим способностям они быстро находили занятие в столице Московского княжества. Подобная мысль наводила на Симеона Полоцкого. Будучи учителем и литератором, Симеон беспрепятственно мог найти себе занятие в Москве. Проблема заключалась в языке, на котором говорил монах. Недаром после встречи с царём, Полоцкий начал интенсивное изучение церковнославянского языка[66]. Об этом он написал в своём стихотворении «Рифмологіон»:

Писахъ въначалѣ по языку тому,
Иже свойственный бѣ моему дому,
Тоже увидесъ могу ползу быти,
Славенскому ся чисту учиты.
Взяхъ грамматіку прилежно читати.
Богъ же удобно даде ми ю знати.
Къ тому странная сущи ей подобна.
Въ знанія ползу бяше мы удобна.
Тако славенскимъ рѣчемъ приложихся,
Елико далъ Богъ знати научихся...[67]

Упомянутый в произведении учебник по грамматике, которым пользовался Полоцкий, это, без сомнения «Славянская грамматика» Мелетия Смотрицкого. Симеон учился церковнославянскому с 1656 года до конца 1658 года. После 1658 года стихи поэт писал, на церковнославянском языке. В 1659 году царь Алексей Михайлович вновь посетил Полоцк. Тогда он привёз с собой икону Богородицы, взятую раньше из Братского монастыря, в новом богатом переплете. Царя торжественно встретили восемь маленьких мальчиков из братской школы в Полоцке, располо-

[65] *Белорусский Архив Древних Грамот*, ред. И. Григорович, ч. I, Москва 1824, нр. 39, с. 109-111; Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время,* с. 469.
[66] І. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 51, 52.
[67] І. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 52

женной при Богоявленском монастыре. Они читали панегирики Симеона Полоцкого на церковнославянском языке, посвящённые царю [68].

В 1660 году царь Алексей Михайлович созвал собор, на котором должен был быть рассмотрен вопрос об отказе от патриаршего престола Московским патриархом Никоном (1605-1681). В соборе присутствовали епископ Полоцкий и Витебский Каликст, игумен Полоцкого Богоявленского монастыря Игнатий Иевлевич, ректор братской школы[69]. Место в делегации нашёл и Симеон Полоцкий с 12 учениками братской школы[70].

19 января 1660 года учитель с воспитанниками приняли участие в торжественном собрании в Кремле, на котором декламировали панегирики в честь царя[71]. Во время пребывания в Москве, Полоцкий написал несколько памятных стихов, которые были представлены на торжествах мальчиками из Полоцка. В июле 1660 года ученики братской школы в присутствии царя и патриарха декламировали школьную драму «Стихи сложные и меротворные»[72]. Их автор получил признание среди присутствующих. 20 сентября 1660 года Симеон вернулся в Полоцк, продолжая обязанности в братской школе [73].

Материальное положение Богоявленского монастыря в Полоцке становилось всё труднее. Игумен часто обращался к царю с просьбой пожертвовать в пользу общины. После возобновления царём войны с Речью Посполитой ситуация в городе ухудшилась. В одном из писем архимандрит монастыря определил её словами: «аще бо гдѣ яко въ Полотскомъ градѣ искупуетъ время наше благпочестіе, жительствующее посредѣ враговъ уніатовъ и римлянъ окрестъ обошедшихъ, неимѣя нынѣ, разоренія ради конечнаго всехъ людей православныхъ, ни откуду и нуду помощи»[74]. В это время преследованиям особенно подвергались люди, осуждённые за благосклонность к России. Среди них находился Симеон Полоцкий.

---

[68] I. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 54.

[69] Архимандрит Игнатий на заседании собора 1660 года предложил, чтобы при суждении патриарха приняли участие не только иерархи русской православной церкви, но также «восточные патриархи» и в присутствии патриарха Никона. Мнение образованного архимандрита, обладающего властью, было учтено, и на совещательном соборе в 1666-1667 годах присутствовали вселенские патриархи, решившие судьбу патриарха Никона, Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время,* с. 469.

[70] I. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 57; Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время,* с. 468.

[71] Сохранился список учеников братской школы, которые выступали перед царём Алексеем I Романовым: Кондратий Онофриев, Иоанн Иоаннов Людкович, Василий Фёдоров, Василий Нероновский, Иоанн Григорьев Цибульский, Василий Гришанович, Максим Гаврилович Попович, Дмитрий Лаврентиев, Савва Васильев Капустинский, Матфий Георгиев Табор, Михаил Ефремов, Андрей Маринич. Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время,* с. 471.

[72] Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время,* с. 471.

[73] I. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 58; Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время,* с. 51.

[74] I. Татарски, *Симеон Полоцкий*, с. 62.

По этой причине, вероятно, в 1663 году Симеон Полоцкий уехал в Москву, где продолжал просветительскую и литературную деятельность[75].

После Андрусовского перемирия, занятый царём Алексеем I Михайловичем, Полоцк, спустя 13 лет вернулся во владение Речи Посполитой. В 1668 году, получив неверную информацию от униатов и католиков, Иоанн Казимир выдал распоряжение, чтобы православный монастырь подчинился Гавриилу Коленде, митрополиту униатскому, архиепископу полоцкому, витебскому и мстиславскому, а его многочисленные монахи были изгнаны из города. Таким образом, они хотели создать унию в городе[76]. По мнению некоторых исследователей, братская школа на несколько лет прекратила свою деятельность[77]. О преследовании лиц, способствующих Москве, писал в своём письме от 15 мая 1681 года, Ян III Собеский: «изменённый полоцкий монастырь indebite et illegitime odebrać przechwalacie, zakonnikom y mieszczanom praeiudicium y bezprawia czyniąc, na drodze do chorych cum Venerabili idącym zastępujecie, umarłych do grobu prowadzić nie dopuszczacie y inne ciężkie gravamina, nasyłając na monaster, czynicie, cum scandalo totius christianitatis, da y zdrowia swego pomienieni na każdym miejscu nie są bezpieczni”. Чтобы католическая религия в городе была доминирующей, король Иоанн Казимир приказал воеводе, войту и магистрату соблюдать правило выбора членов магистрата среди католиков и униатов[78]. В ответ на жалобы полочан, в том числе полоцкого братства, 15 мая 1681 года, Ян III Собеский, напомнил полоцким иезуитам и архиепископу полоцкому, митрополиту киевскому и Киприану Жоховскому, чтобы не причиняли обид «упомянутому монастырю, монахам и мещанам» под угрозой наказания 10 000 коп литовских грошей[79]. Не имея возможности закрыть монастырь для ослабления влияния православных в городе, униаты выступили с намерением открыть новную семинарию, предназначенную для «лиц греческого обряда»[80].

Вражда между униатами и православными привела к борьбе при попытке православных построить часовню в Полоцке в 1682 году, а затем

[75] В Москве Симеон Полоцкий жил до своей смерти, то есть до 25 августа 1680 года. Он выполнял здесь различные функции: переводчик, придворный поэт, учитель, воспитатель царских детей, организовывал типографию, независимую от церковной цензуры, предпринимал попытки создать в столице Славяно-греко-латинскую академию. Школа должна была быть организована по образцу Киево-Могилянской колегии. I. Татарски, *Симеон Полоцкий*, Москва 1886, с. 63; Л. И. Сазонова, *Литературная культура России. Раннее новое время,* с. 50; B. Kozak, *Symeon z Połocka – człowiek pogranicza*, с. 188.
[76] *Витебская Старина*, т. V, ч. I, нр. 123, с. 229-231.
[77] А. Ф. Коршунаў, *Іяўлевіч*, „Мысліцелі і асветнікі Беларусі. Энцыклапедычны даведнік”, гал. рэд. Б. І. Сачанка, Мінск 1995, с. 216, 217.
[78] *Полацк. Исторический очерк*, с. 68.
[79] *Витебская Старина*, т. V, ч. I, нр. 131, с. 246-248; *АВАК*, т. XI, нр. 83, с. 231, 232.
[80] Декларация королевских делегатов на Варшавском Сейме 1681 года определяла, в частности, религиозные, личные и имущественные права духовенства и верных униатской церкви. *Витебская Старина*, т. V, ч. I, нр. 131, с. 248, 249.

восстановить церковь, которая сгорела вместе с монастырём летом 1683 года[81]. Главным монастырским храмом, была небольшая деревянная Богоявленская церковь, восстановлена после пожара в 1683 году[82]. Все время при монастыре действовало братство, объединяющее «людей разных слоев общества, связанных взаимной помощью, общими действиями и присягой»[83].

В 1686 году, братский Богоявленский монастырь, получил подтверждение ставропигии от московского патриарха Иоахима (1674-1690)[84]. В этом году монахи Богоявленского монастыря получили право на совершение пастырского служения и проведение пожертвования в Риге, в храме, построенном русскими купцами. Полученные деньги предназначились на восстановление монастыря, которое длилось шестнадцать лет[85]. В 1715 году экзарх Стефан Яворский подтвердил ставропигию Богоявленского монастыря и дал монастырю право на освящение православных храмов[86].

В 1704 году царь Петр I посетил Полоцкий монастырь. Обитель была в таком состоянии, что монарх решил подтвердить привилегию выезда монахов для сбора денег в Ригу. В 1711 году Феофил Иванович подарил монастырю участок земли. Жертвователь выкупил его у монастыря Святого Духа в Вильнюсе за 15 красных злотых[87]. В двадцатые годы XVIII века, Богоявленский монастырь был сторонником Киевского митрополита

---

[81] *Полацк. Исторический очерк*, с. 69.

[82] І. І. Грыгаровіч, *Беларуская іерархія*, с. 88; И. Н. Слюнькова, *Монастыри восточной…,* с. 153-156.

[83] *Витебская Старина*, т. V, ч. I, нр. 134, с. 252.

[84] *Белорусский Архив Древних Грамот,* нр. 43, с. 121-124; *Витебская Старина*, т. V, ч. I, нр. 137, с. 263.

[85] *Белорусский Архив Древних Грамот,* нр. 45, с. 126-128. Еще в 1715 году, из-за крайней нищеты монастыря и угнетения со стороны униатов и католиков, экзарх Стефан Яворский разрешил монахам из Полоцкого Богоявленского монастыря ездить за пожертвованием в Ригу, *Белорусский Архив Древних Грамот,* нр. 55, с. 140, 141. В 1722 году царь Петр I разрешил братьям из Богоявленского монастыря из Полоцка на сбор денег в Риге, *Белорусский Архив Древних Грамот,* нр. 56, с. 142-144. Полоцкий монастырь раз в два года поочередно с Марковским монастырём Святой Троицы посылал в Ригу монахов, «где для приезжих купцов совершают ежедневное богослужение, в выставленной от этих купцов церкви». *Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII-XVIII вв.,* т. I, *Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII-XVIII вв.*, ч. I, Киев 1905, нр. CCCCXVIII, с. 941, 942. Разрешение на выезд братьев Богоявленского монастыря в Полоцке для собрания средств в Риге, было подтверждено указом русского правительства и Священного Синода от 1722 г. Собрание денег продолжалось по крайней мере до 1766 г. *Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII-XVIII вв.,* т. I, *Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII-XVIII вв.*, ч. III, Киев 1905, нр. DLXX, с. 1336-1338.

[86] *Белорусский Архив Древних Грамот,* нр. 54, с. 137-140.

[87] Монастырь Святого Духа предоставил мещанину Полоцка Михаилу Сергеевичу заём в размере 100 талеров под залог площади в Полоцке. *Витебская Старина*, т. V, ч. I, нр. 90, с. 138, прим. 73; *АВАК*, т. XI, нр. 126, с. 395-396; *АВАК*, т. XI, нр. 127, с. 397-400.

в юрисдикционном споре с православным белорусским епископом Сильвестром Четвертинским (ум. 1728)[88]. Из документов следует, что финансовое состояние монастыря ухудшалось. Из-за него монастырь не был в состоянии отсудить отнятое у него имение[89]. Сторона католический и униатский была в состоянии «y monastyry mogą odebrać na unio, jak odbierają cerkwi, do kathedry Mohilewskiey należące", „persekutorowie rzymianie y unici (…) są sprawni, porządni, mocną mają zagraniczną protekcyą, metropolitę Kijowskiego, kto im co dokaże, kto ich ukrzywdzić odważy się»[90].

Монастырь сильно пострадал во время пожара 1754 года. Только после второго пожара в 1754 г., в 1761-1779 гг. была возведена каменная церковь, которая по своей форме напоминала Могилёвский соборный храм. Тогда были возведены другие монастырские постройки. При храме, освящённом 5 августа 1777 года, постоянно действовало церковное братство, которое своим покровительством окружало Богоявленский монастырь и школу[91].

В 1780 году, когда Полоцк посетила царица Екатерина II, Богоявленский собор был единственной православной церковью, в которой совершались богослужения. Увидев разрушенный монастырь, монархиня пожертвовала сумму 35221 рубль и 18 копеек на покупку материалов, необходимых для финансирования монастырских построек. Деньги предназначились на строительство монастырского комплекса. Тогда в монастыре разместились две тёплые церкви: святой мученицы Екатерины и святой Евфросины Полоцкой. При Богоявленском монастыре действовал скит, расположенный в нескольких километрах за Полоцком[92].

---

[88] *Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII-XVIII вв.,* т. I, *Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII-XVIII вв.*, ч. I, Киев 1905, нр. XCV, с. 204-206. Епископ Четвертинский хотел подчинить под свою власть братские монастыри в Кутейне, Слуцке и Полоцке. A. Mironowicz, *Sylwester Czetwertyński biskup białoruski*, Białystok 2004, с. 132.

[89] Примером может послужить спор о село Тересковичи „w possessyi monastyrskiey od sta lat y więcey będąca", którą monaster toczył z „ichmsc pany Swolynskiemi". Они хотели захватить село. *Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII–XVIII вв.,* т. I, *Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII-XVIII вв.*, ч. I, Киев 1905, нр. CCCCXIII, с. 930, 931.

[90] *Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII-XVIII вв.,* т. I, *Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII-XVIII вв.*, ч. I, Киев 1905, нр. XDVI, с. 1146-1149.

[91] A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku*, с. 273-274.

[92] *Полоцкий Свято-Богоявленский кафедральный собор*, „Полоцкие Епархиальные Ведомости", ноябрь 2011, нр. 4 (163).

Библиография

Источники

Акты издаваемые Виленскою коммисиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне, т. XI: *Акты Главного литовского трибунала,* Вильна 1880.

Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, ч. I, т. VII: *Памятники литературной полемики южно-руссов с латино-униатами*, Киев 1887.

Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа, т. II, Вильна 1867.

Белорусский Архив Древних Грамот, ред. И. Григорович, ч. I, Москва 1824.

Витебская Старина, т. V: *Материалы для истории полоцкой епархии*, ч. I, ред. А. Сапунов, Витебск 1888.

Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII–XVIII вв., т. I, *Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII–XVIII вв.*, Киев 1905.

Полоцкая ревизия 1552 года, к изд. приготовил И.И. Лаппо, „Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете”, под зав. Е. В. Барсова, Москва 1905, кн. II (213).

Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности, т. 2, Вильна1866.

Центральный Государственный Исторический Архив России, Санкт-Петербург, ф. 834. оп. 3, но. 270

Archiwum Główne Akt Dawnych, Sumariusze Metryki Litewskiej, т. VIII, к. 303v.

Archiwum domu Sapiehów, т. 1, A. Prochaska, Lwów 1892.

Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności – Polskiej Akademii Nauk, Kraków, 3143, к. 45-47v.

Litterae basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae, vol. I (1601-1730), Collegit... P. Athanasius, G. Welykyj OSBM, Romae 1979, но. 79.

Литература

Варонін Васіль, Тарасаў Сяргей В., *Полацк IX–XVII ст.: Гісторыяітапаграфія. Мінск: Беларуская 1998*, «Беларускі Гістарычны Агляд», 2000, т. 7, сш. 1.

„Вестник Западной России”, кн. 12, т. IV, отд. 2, Вильна 1867.

„Вестник Юго-Западной и Западной России”, 1865/66, Год IV, кн. V, т. II, Вильна 1866.

Вялікае Княства Літоўскае: энцыклапедыя, т. II, Мінск 2006.

Жезл правления, автор исследования А. Суша, Минск 2013.

Игнатий (Иевлевич), „Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона”, Санкт-Петербург 1890-1907.

Макарий (Булгаков), митр., *История Русской Церкви*, т. XI, Москва 1994.

Марзалюк Ігар Аляксандравіч, *Погляды магілёўскай інтэлектуальнай эліты XVII–XIX стст. на гістарычнае мінулае Беларусі,* [в:] *Гісторыя Магілева: мінулае і сучаснасть*, Магілёв 2013.

Мысліцелі і Асветнікі Беларусі. Енцыклопадычный Даведнік, Мінск 1995.

Полацк. Исторический очерк, ред. П. Т. Петриков, Минск 1987.

Полоцкий Свято-Богоявленский кафедральный собор, „Полоцкие Епархиальные Ведомости", ноябрь 2011, но. 4 (163).

Сазонова Лидия Ивановна, *Литературная культура России. Раннее новое время,* Москва 2006.

Сапунов Алексей Парфенович, *Историческия судьбы полоцкой епархии с древнейших времен до половины XIX века*, Витебск 1889.

Симеон Полоцкий. Вирши, сост., подг текстов, вступ. ст. и комм. В. К. Былинина, Л. У. Звонарёвой, Минск 1990.

Симеон Полоцкий. Избранные сочинения, подготовка текста, статья и комм. И. П. Еремина, Санкт-Петербург 2004.

Слюнькова И. Н., *Монастыри восточной и западной традиций*, Москва 2002.

Тарасаў Сяргей В., *Дэмаграфічная структура Полацка XI-XVII ст. ст. па гісторыка-археалагічных крыніцах*, [в:] *Гісторыя і Археологія Полацка і полацкай зямлі*, Полацк 1992.

Тарасаў Сяргей В.*, Полацк IX–XVII ст.: Гісторыяітапаграфія*, Мінск 1998.

Татарски Иерофей Алексеевич, *Симеон Полоцкий*, Москва 1886.

Baliński Michał, Lipiński Tadeusz, *Starożytna Polska pod względem historycznym, jeograficznym i statystycznym opisana*, ч. III, Warszawa 1846.

Chodynicki Kazimierz, *Kościół prawosławny, a Rzeczypospolita Polska: zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934.

Kempa Tomasz, *Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", т. 22, Białystok 2004.

Kozak Barbara, *Symeon z Połocka – człowiek pogranicza,* [в]: *Droga ku wzajemności. Materiały X Międzynarodowej Konferencji Naukowej*, Grodno 2004

Mironowicz Antoni, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku*, Białystok 2008.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.

Mironowicz Antoni, *Sylwester Kossow, biskup białoruski, metropolita kijowski*, Białystok 1999.

Mironowicz Marcin, *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku,* Białystok 2019.

Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, ред. B. Chlebowski, W. Walewski, т. VIII, Warszawa 1887.

Trofimiuk Ewa, *Monastery połockie do końca XVI wieku*, [в:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, ред. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2001.

ОЛЕКСІЙ КУЗЬМУК

Новопечерский Дятловицький монастир в 1770 году

Słowa kluczowe: Klasztor działowicki, Mnisi, Kościół, Budownictwo, Gospodarka
Keywords: Dyatlovitsky monastery, Monks, Church, Construction, Economy

Streszczenie

Monaster Nowopieczerski Działowicki w 1770 roku

Publikacja poświęcona jest działalności kijowsko-pieczerskiego hieromnicha Teoktysta Jaworskiego, ihumena klasztoru nowopieczeskiego działowickiego. Teoktyst był ihumenem klasztoru w latach 1767–1770. W tym czasie udało mu się naprawić zabudowania klasztorne, zbudować nową dzwonnicę i most. Prezentowane dokumenty poświęcone są życiu wewnętrznemu zakonników, sprawom codziennym i gospodarczym, przebiegowi prac budowlanych. Z opisu sporządzonego w 1770 r. wiadomo o stanie świątyń, sprzętów cerkiewnych, ksiąg, drukarni, chłopów ze wsi Diatłowicze i Lulincy. Dzięki planowi można sobie wyobrazić wygląd klasztoru.

Abstract

Novopechersky Dyatlovitsky Monastery in 1770

The publication is dedicated to the activities of the Kyiv-Pechersk hieromonk Feoktist Yavorsky as hegumen of the attributed Novopechersky Dyatlovitsky monastery. Theoktist was abbot of the monastery for two years (1767–1770). During this time, he managed to repair the monastery buildings, build a new bell tower and bridge. The submitted documents are devoted to the inner life and diet of the monks, daily and household affairs, the progress of construction work. From the description compiled in 1770 during the transfer of the monastery by Feoktist Yavorsky to the new hegumen Savvaty, it's known about the condition of temples, church utensils, books, farm buildings, and peasants from the villages of Dyatlovichi and Lulintsi. Thanks to the plan, you can imagine the layout, the appearance of the monastery and it's structures.

[1] Oleksiy Kuzmuk, Head of the Sector of the Reference Apparatus and Document Accounting Department of the Central State Historical Archive of Ukraine, Kyiv.

Протягом XVII–XVIII ст. Києво-Печерська лавра опікувалася дев'ятьма приписними монастирями. Троє розміщувалося поблизу Лаври – Троїцький Больницький монастир, Китаївська і Голосіївська пустині, а решта були розсіяні по різних єпархіях на значній відстані від Києва. Приписні монастирі відігравали важливе значення для господарства Києво-Печерської лаври, адже щорічно присилали грошові внески, продукти і худобу, сприяли контролю над величезними лаврськими угіддями у різних єпархіях, а також використовувалися як місце заслання старих, немічних монахів.

Новопечерський Дятловицький приписний Спасо-Преображенський монастир розміщувався у Київській єпархії в с. Дятловичі Пінського повіту Новгородського воєводства Великого Князівства Литовського на острові при річці Цна, яка впадає в річку Прип'ять[2] (нині с. Дятловичи Лунінецкого р-ну Брестської обл. Республіки Білорусь). Заснований паном Костянтином Долматом у 1622 р., який заповів маєтності Дятловичі і Лунінець настоятелям Києво-Печерської лаври. Обитель проіснувала 233 роки і була скасована у 1855 р., а Преображенська церква стала приходською.

Протягом XIX–XX ст. Дятловицький монастир привертав увагу істориків та краєзнавців, які згадували про нього у різних дослідженнях. Зокрема, це загальні праці до історії Мінської єпархії, в яких подавалася коротка інформація про монастир та його ігуменів, згадувалися окремі епізоди з життя XVIII–XIX ст[3]. Після тривалої перерви в радянський час, в сучасній Білорусі відновилися дослідження цієї обителі. Л. Колосов написав короткий, але інформативно насичений нарис історії Дятловицького монастиря[4]. Останнє велике краєзнавче дослідження випустив Ільїн О., в якому висвітлив основні віхи історії обителі впродовж XVII–XIX ст., подав інформацію про деяких настоятелів, про господарство, будівлі та бібліотеку, висловив свою версію про час заснування монастиря і про негативний вплив Лаври на монастирське господарство, яка ніби-то усі прибутки забирала собі. Праця не має цілісності, але це викликано як

[2] Ф. Титов, *Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII–XVIII вв. Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII–XVIII вв.,* т. 1, ч. 3, Киев 1905, с. 1701-1704.

[3] *Историко-статистическое описание Минской епархии, составленное ректором Минской епархии архимандритом Николаем*, Санкт-Петербург 1864, с. 153, 154; В.В.Зверинский, *Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Преобразования старых и учреждение новых монастырей с 1764-95 по 1 июля 1890 год*, т. 1., Санкт-Петербург 1890, № 462, с. 247; С.Рункевич, *История Минской архиепископии (1793-1832)*, Санкт-Петербург 1893, с. 505, 506.

[4] Л. Коласаў, *Дзяцелавіцкі манастыр* // Памяць. Гісторыка-дакументальная хроніка Лунінецкага раёна. Мінск 1995, с. 82-88. // Прыватны праект С. Сахвон. Лунінецкі край. // http://luninetsm.at.tut.by/pamiac.html

станом дослідження проблеми, так і станом джерельної бази в Білорусі[5]. Також Ільїн О. у співавторстві з Ігнатюк Є. опублікував інвентар бібліотеки Дятловицького монастиря за 1837 р. та проаналізував її склад. І знову висловив тезу про економічне гноблення монастиря Лаврою, але водночас згадав, що Лавра зробила його культурним центром Полісся[6]. Як бачимо, автор не є послідовним.

Документи до історії Дятловицького монастиря публікував на поч. XX ст. історик Титов Ф. в контексті антикатолицької та антиуніатської боротьби православ'я на землях Речі Посполитої. Проте, навіть побіжне ознайомлення з цими документами дає зрозуміти, наскільки багато робили лаврські архімандрити в другій половині XVIII ст. для захисту земельних володінь Дятловицького монастиря від зазіхань сусідів-землевласників[7]. Неопубліковані документи до історії Дятловицького монастиря зберігаються Національному історичному архіві Білорусі. Це ф. 1550 (Дятловичский Спасо-Преображенский монастырь), де зберігаєся 10 справ: прибутково-витратні книги та описи майна за 1784-1818 рр.[8] Окремі справи зберігаються у ф. 136 (Минская духовная консистория)[9].

Кілька актових документів XVII ст. зберігаються у Російському державному історичному архіві (ф. 823)[10]. Свідчення про історію церкви у с. Дятловичі за 1748–1782 рр. містяться у ЦДІАЛ України у ф. 201 (Львівська греко-католицька митрополича консисторія)[11].

---

[5] *Лунінецкі сшытак. Спецвыпуск № 6:* А.Ильин *Дятловичский Спасо-Преображенский монастырь*, Лунинец 2013.// Информ-прогулка. Еженедельное информационное издание. //http://www.inform-progulka.by/ru/134/culture/5108/"Лунінецкі-сшытак-Спецвыпуск-№6".htm.

[6] А.Л. Ильин, Е.А. Игнатюк, *Библиотека и архив Дятловичского Спасо-Преображенского монастыря*// Берасцейскія кнігазборы: праблемы і перспектывы даследавання : матэрыялы і да клады II Міжнар. навук.-практ. канф., Брэст, 31 мая – 3 чэрвеня 2012 г. / Брэсцкі абласны выканаўчы камітэт, Брэсцкая абласная бібліятэка імя М. Горкага, Брэсцкі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.С. Пушкіна; склад.: А.М. Мяснянкіна, Т.С. Кавенька; пад агул. рэд. М.В. Нікалаева, Брэст 2013, с. 278-294.

[7] Ф. Титов, *Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII–XVIII вв. Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII–XVIII вв.*, Киев 1905, т. 1, ч. 1, с. 73-76, 421-423, 430-432, 432, 433, 436, 437, 498-501; ч. 2, с. 1010-1012, 1123, 1124; ч. 3, с. 1171, 1172, 1175-1179, 1180-1186, 1190-1192, 1629, 1630, 1701-1704.

[8] *Документы по истории православной церкви на Беларуси XVIII–XX вв. в фондах государственных архивов Республики Беларусь: Межархив. справочник.* / Авт.-сост. О. А. Добычина и др., Минск 2003, с. 25.

[9] *Фонды Национального исторического архива Беларуси: справочник.* / Сост. Г.Е. Акулович [и др.], Минск 2006, с. 170.

[10] *Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы да гісторыі царквы ў Беларусі XV–XIX стст. у фондзе „Канцылярыя мітрапаліта грэка-уніяцкіх цэркваў у Расіі": Даведнік.* Склад. С. І. Паўловіч, Т.М. Мальцава, Мінск-Полацк 1999, с. 55, 71.

[11] *Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы да гісторыі царквы ў Беларусі XVI–XIX стст. у фондах гістарычных архіваў Украіны: Даведнік.* / Склад. С.І. Паўловіч, Т.М. Мальцава, Мінск-Полацк 2001, с. 59.

Оскільки Дятловицький монастир був приписним до Києво-Печерської лаври, у ф. 128 ЦДІАК України зберігається велика кількість документів, які стосуються до його історії: номера описів і справ вказані у виданому предметно-тематичному покажчику і охоплюють XVIII ст.[12] Дятловицькі ігумени призначалися в Києво-Печерській лаврі духовним собором терміном на кілька років. Відповідно у фонді зберігається листування про перезміну ігуменів (при перезміні настоятелів зазвичай складалися описи монастиря). Наведені нижче документи, ознайомлюють зі станом Дятловицького монастиря у 1770-х роках.

Отже, 19 грудня 1767 р. духовний собор Лаври призначив ієромонаха Феоктиста Яворського дятловицьким ігуменом на переміну ієромонаху Руфу. Отримавши паспорт від київського генерал-губернатора Федора Воєйкова новопризначений настоятель вирушив до обителі суходолом. В теплу пору року до Дятловичів могли пливти човнами по річках Дніпру та Прип'яті. Мандрівка минула не без пригод – у м-ку Чорнобиль захворіла і здохла коняка, з якої обідрали шкуру і привезли до монастиря. До обителі Феоктист прибув 13 січня 1768 р. Після приїзду він два тижні хворів, потім йшли дощі, тож остаточно Яворський прийняв справи від Руфа в середині лютого, склавши два інвентарі монастиря, і один з примірників відіславши до Лаври[13]. Феоктист був настоятелем Дятловицького монастиря понад два роки. За цей час він встиг відремонтувати монастирські споруди, збудувати нові дзвіницю та міст. Власне будівництву в монастирі і присвячені публіковані нижче документи. Проте, через скарги селян на ігумена Яворського, який обтяжував їх повинностями, податками, бив, не захищав від сусідів його вирішили перемінити. Тим більше 8 грудня 1768 р. до Лаври прийшов синодальний указ про призначення в закордонні монастирі ігуменами тільки "природніх малоросіян", а не закордонних людей. Тому у 21 травня 1770 р. Феоктиста перемінили на ієромонаха Савватія, який і вирушив до обителі з відповідни указом і паспортами на двох підводах, навантажених харчами і питвом[14].

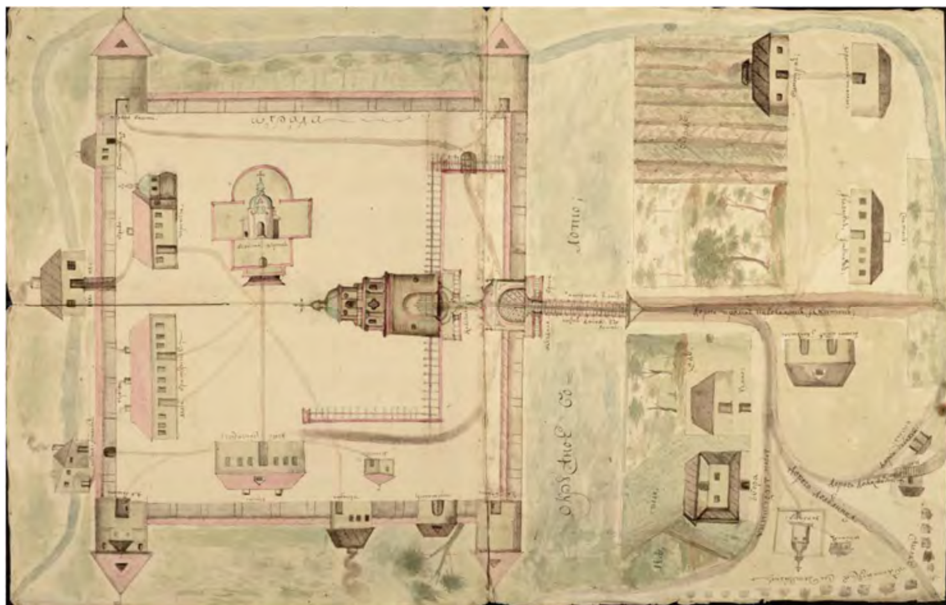
Документи публікуються вперше у хронологічному порядку. При передачі текстів максимально враховані методичні рекомендації та напрацювання сучасної української едиційної археографії. У відтворенні оригінального тексту XVIII ст. зберігаються відсутні в сучасній кириличній

[12] Центральний державний історичний архів України, *Фонд 128, Києво-Печерська лавра. Предметно-тематичний покажчик* / Упорядник С.Р. Кагамлик, Київ 2008, с. 160.

[13] Центральний державний історичний архів України, м. Київ [далі – ЦДІАК України], ф. 128, оп. 1 загальночерн., спр. 251, арк. 1-33. *Справа про переміну ігумена приписного Дятловицького монастиря ієромонаха Руфа і призначення на його місце ієромонаха Феоктиста у 1767 р.*

[14] ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 загальночерн., спр. 273, арк. 2, 5. *Справа про переміну ігумена приписного Дятловицького монастиря ієромонаха Феоктиста Яворського і призначення на його місце ієромонаха Савватія у 1770 р.*

абетці літери **ε, ѣ, ѳ, ω, γ, ѵ**. Літерні знаки **ъ** та **ь** передаються у відповідності до їх вживання в тексті, паєрки ʽ зберігаються. Виносні літери та буквосполучення вносяться в рядок і виділяються курсивом, титла і скорочення не розкриваються. Тексти розбиваються на слова, згідно з сучасними нормами. Вживання розділових знаків, поділ на абзаци у текстах наближені до сучасних правил правопису.



План Дятловицького монастиря у 1770 р.
(ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 вотч., спр. 3161, арк. 5)

ДОКУМЕНТИ

№ 1
1769 р., травня 25. – Рапорт дятловицького ігумена Феоктиста Яворського лаврському архімандриту Зосимі Валькевичу про поточні справи і будівництво в монастирі

Яснε въ Бг҃у высокопрεподобнѣйшεму гс҃пдинγ εго млс҃ти ω*т*цγ Зосїмѣ, Ст҃ыя Вεликія Чудотворныя Лаѵры Печєрскія Кієвскія архїмандрыту, и сщ҃εннодγховному соборγ;

Всεнижайшый репортъ

Въ нєзабвєнной памяти содєржү прєдложєнїє Вашєй архїпастырской ст҃ины, въ получєнномъ мною ізшєдшого 1768 года марта 24 дня ордєрѣ написанноє. И за силу оного (:кромѣ значащогось въ отправлєнномъ пры нєдавно бывшєй зъ Дятєловицкого мн҇стря въ Ст҃ую Лаврү оказїи, того жъ 1768 года сєнтября 21 дня рєпортѣ вновь здєланного строєнія:) с прошєдшєй осєни ї донынѣ за Божїимъ поспѣшєствомъ, Вашєй жє ст҃ини мл҇твами, а пры томъ ї моимъ старанїємъ, въ началѣ состоя*в*шүю на трапєзной цєрквѣ вєрхнюю баню крайнє ужє бывшую въ обвєтшалости зламавши, вновь здєлано, и досками шєлїоваными покрывшы жєлѣзными гвоздми побыто. Ї свєрху крєстъ (:котрого зъ самого моєго въ Дятєловицкїй мн҇стръ прыєзда на оной трапєзной цєрквѣ нє было, і нє выдалъ:), нынѣ хотя дєрєвяный, однакъ хорошой снѣсарской работы въ чєсть домү Бж҇їя ізделанъ, і по надлєжащємү на ѡной банѣ поставлєнъ. А трапєзную крышку съ одной полуночной стороны ужє вовся обвєтшалую всю вновь хорошою дранью покрыто, і жєлѣзными гвоздми побыто. А отъ полудєнной стороны крышку жъ толко по крайнє спорчєнныхъ мѣста*х* дранью *ж* поправлєно, ібо отъ полудєнной стороны єщє нєстакъ согнила, да и на їгүмєнских*х* і братєрскихъ кєліхъ (:какъ і въ описѣ значится вєтхи*х*:) обвєтшалыє крышки на пєрвой часъ такъ жє по крайнє ужє спо*р*чєнныхъ мѣстахъ толко позаправливано дранью въ ра*з*суждєніи нєдоставшого тогда за зимою зближившогося врємєни, а пачє по нєімѣнїю въ поготовости на то драни, кроковъ, латъ, гвоздєй і протчы*х* к тому потрєбныхъ прыпасовъ.

Построєнную єщє прєждє моєй бытности по згорѣлой здєшнєй кухнѣ мєждү трапєзою і банєю, въ очєнь маломъ разстояніи, такъ что строєнїє отъ строєнія толко мѣры 4 сажни, для содєржанїя кухєйной посуды да и въ очєнь опасномъ отъ пожа*р*ного случая мѣстѣ, а пачє отъ банѣ хату, которая какъ по осмотрү моєму явилас в началѣ вєтхая, а дрүгоє въ крайнємъ опустошєніи стоячая, всю розобравшы, і въ дополнєнїє к спо*р*чєнно*й* ужє дєрєвни вновь зъ лѣса вывєзшы, ї по надлєжащєму обробившы въ оградѣ єщє прошєдшой осєни благополучно здєланной отъ полуночной стороны на самомъ болотѣ нєподалєчє болшого хлѣбного амбаря, въ очєнь // прыстойномъ і ни в чємъ нє опасномъ мѣстѣ на дүбовыхъ въ зємлю крѣпко убытыхъ сваяхъ надєждно поставлєно, и доволно нагрүзомъ для тєплоты звнутрь ї внѣ вкрүгъ вымощєно, с накла*д*ными для лүтчого взорү зъ шєліованныхъ досокъ вєрхнымъ потолокомъ і нижнымъ помостомъ, о трєхъ свѣтлыхъ окошкахъ і съ входными пространными сѣньми, і новою дранью покрыто. Которая свѣтличка по благословєнїю Вашєй ст҃ины от҇сєлѣ имѣєтъ називатись гостинницєю.

Въ сємъ Дятєловицко*м* мн҇стрѣ какъ для содєржанія мн҇стрскихъ (:хотя малого чи*с*ла:) такъ і во врємя прыєзду какихъ либо въ монастырь пєрсонъ, для поставки лошадєй стайнѣ надєждной нє имѣєтся. Хотя жъ і состоитъ, однакъ крайнє нєв҇мѣститєлная, да и в҇ тѣсномъ вєсма мѣстѣ

состоящая. К содєржанїю жє обыкновєнныхъ для лошадєй прыпасовъ, яко то: сѣна доволного числа, соломы для подстилки лошадєй, імѣть было нѣгдє (:пры томъ жє ї гной здєсь собираєтся въ болшүю гүрү, ї нарочно гноится, а потомъ ужє на хлѣбныє поля вывозится, для того, что въ здєшнємъ пєщаномъ і болотяномъ мѣстѣ бєз нєго хлѣба нєродится. Отъ котрого гною какъ пойдєтъ злоуханіє по всєму мнстрю, поєлику крайнє єму інного свободного проходу нѣтъ за околичными болотами, олшиною і вєрбами ї протчими полѣскими рослями, то всю братїю і мнстрь своимъ аеромъ облагоухаєваєтъ. Да и свєрхъ того пры той жє конюшнѣ под помостомъ і въ гною самоє лутчєє водворєнїє ужамъ, гадюкамъ, ящєрыцамъ і болшымъ мышамъ, какъ то того очєнь доволно здєсь імѣєтся. Которыє ужы і протчєє тому подобноє навєснѣ какъ начнєть росползоватся, зачавшы вначалѣ отъ стайнѣ, которая пры самому болотѣ въ кутку отъ полудєнной стѣны состоитъ, то по ряду въ пєкарню, которая такъ жє отъ конюшнѣ толко два сажни разстояніємъ. А съ пєкарнѣ въ состоящый въ сумѣжности зъ пєкарнєю лїохъ і пивницю, а инныє минуя тѣ строєнія прямо їдүтъ въ ігүмєнскіє кєлїи, которыє такъ жє отъ того строєнїя въ рядѣ состоятъ, толко полтора сажня. Інныє жє въ братєрскіє кєлїи всѣ по рядү росходяться. Оную жє конюшню достаточную на всѣ прынадлєжащыє к нєй прыпасы крайнє імѣть потрєбно. Почєму я зъ согласієм здєшнєй братїи разсудилъ, значащойся въ *от*правлєнной отъ мєнє описи болшой амбаръ близь старой брамы въ полудєнной стѣнѣ состоявшый (:поєлику он вовся нє прыходилъ въ рєктъ линїи ограды, да и нє нуждєнъ, потому что ужє вьновь въ оградѣ поставлєны въ рєкта линію тры болшыє амбаря. О чємъ і рєпортовано было *ѡт* мєнє въ Лаврү:) // пєрєнєсть на дворєцъ мнтрскїй, что ї учинєно. Ї въ потрєбномъ ї выгодномъ да и ни в чємъ нєопасномъ мѣстѣ добрє поставлєно ї новою дранью покрыто. Въ которомъ нынѣ въ пєрвой части содєржится для вынокурнѣ для затіору потрєбная мука, для дѣланія горѣлки, на пиво солоды: ячной, житной і овсяной, такожъ і хмѣль. Пры томъ жє і прыпасы конюшєнныє: овєсъ, сѣчка, тако*ж* коляска, возы, сани і санки. А в дрүгой части конюшня доволная ї пространная, въ которой содєржатся лошади, шорки, хомуты, кантарѣ и уздєчки і протчыє мнтрю потрєбныє їнстрүмєнты. А вверху здєланъ помостъ с тїосу чрєзъ всю конюшню, на которомъ содєржится для корму лошадєй сєно. Тотъ жє пєрєносъ оного амбара учинєнъ по нєимѣнїю конюшнѣ, а пачє ради лутчєй мнтрю свѣтлости и для пространнѣйшого мѣста, к строєнїю вновь колоколни потрєбного. Которая колоколня сєя ужє вєсны дѣлаєтся с костковогo дєрєва, основана на сваяхъ дүбовыхъ въ зємлю вбытыхъ, і ужє пєрвый апартамєнтъ квадратно здєланъ, а дрүгой апартамєнтъ осмогранный строится, въ трєтємъ жє вєрхнємъ апартамєнтѣ імѣютъ быть колоколы, какимъ жє шпилємъ докончится о томъ тогда обстоятєлно прєдставлю.

Пры ордєрѣ Вашєй архіпастырской ст҃ини прысланныє въ Дятєловицкій мнт҃ръ два їєромонахи, с коихъ один Раѳаилъ, а друґій Патрикїй, да їєродіаконъ Копрый, въ сєй Дятєловицкій мнт҃ръ прошлого 1768 года ноября 6 дня прибыли. Которымъ какъ к житєлству братєрскїє мѣста, такъ і обыкновєнная здєшняя порція опрєдѣлєна, яко то єжєдєнно рано ї въ вєчєрү по болшой порцїи горѣлки, такъ жє ї в трапєзѣ пища бываєтъ порану по тры стравы, а въ вєчєрү по одной потравѣ. Въ Господскїє і Богородичныє ї протчыє Вєликїє празники, бываєтъ ї поболшє въ трапєзѣ стравъ, пры томъ жє і порція даєтся въ ігүмєнской кєлїи по суботамъ ї нєдєлямъ ї малымъ праздникамъ по двѣ порцїи (:кромѣ трапєздной:), а въ Вєликїє Праздники даєтся по тры порцїи всякому. И с оныхъ зъ ЛаѵрыСт҃ой прысланныхъ монашєствующихъ: ѡ*т*цъ Раѳаилъ находи*т*ся въ сщ҃єннослужєнїи по рядовымъ сєдмицамъ ї крылосномъ послушанїи; їєромонахъ Патрыкїй зъ самого свого зъ Лаѵры сюда прыєзду часто болѣзнуєтъ, і сщ҃єнnослужєніє рѣдко їмѣєтъ; а ієродіаконъ Копрый, находится въ сщ҃єннослужєнїи, і крылоской, і ключничєской должностяхъ, толко по прычинѣ здєшнєго нєздорового воздүха, такъ жє часто болѣзнуєтъ. Чрєзъ которыхъ монашєствующихъ пры ордєрѣ*х* Вашєй архіпастырской ст҃ини // ї прысланныє крѣпости: якото видимусъ тєстамєнту Далматового, видимусъ прывилєгія короля Михаила да двѣ прывилєгїи короля Іоанна, всѣ ісправно въ Дятєловицкомъ монастырѣ получєны. О протчихъ жє єщє въ Лаѵрѣ імѣющихся с крѣпостєй выписяхъ (:кои по надобности въ Лаѵрѣ оставлєны:) хотя означащєйся въ ныхъ о добрахъ і угодіахъ на Дятєловицкій монастырь слүжащыхъ силѣ, писмєнно увѣдомить, іли єжєли соизволєно будєтъ, копїи точныє с них списавши, въ Дятєловицкій мнт҃ырь прыслать всєпокорнѣйшє прошу.

За силу Вашєй архіпастырской ст҃ини вєлѣнїя, находящыєсь въ сємъ Дятєловицкомъ мн*с*҃трѣ монашєствующыє ієродіаконъ Хрысанѳъ для рүкоположєнія єго во ієромонаха, а монахъ Ермогєнъ жившый здєсь для ѡкончанїя іконописнымъ художєствомъ іконостаса, по взнєсєнному отъ нєго въ Ст҃үю Лаѵрү прошєнїю, ї по послѣдовавшєму о томъ отъ Вашєй ст҃ини ко мнѣ ордєрү, пры сємъ к Вашєй ст҃инѣ отправлєны. Которой Хрысанѳъ по рүкоположєнїи, дабы былъ обратно въ Дятєловицкій мн*с*҃тръ отправлєнъ, съ сими жє людми, о томъ кому надлєжитъ прыказать нє оставить. А на єго мѣсто інного ієродіакона іли двохъ для сщ҃єннослужєнія прыслать прошу, ібо здєсь один остался ієродіаконъ Копрый да и той, какъ і вышписано часто хорүєтъ. С которыхъ бы ієродіаконовъ моглъ одинъ годится въ должность экономичєскую, і зналъ бы по дѣламъ экономичєскимъ что нибудь і написать, і записать.

Въ здєшнєй Дятєловицкого мн*с*҃тря вынокурнѣ, какъ і с отправлєнной отъ мєнє описи ізволитє усмотрѣть было і єсть два котла робочихъ, з мѣдными трүбами і прытрүбками, да трєтая баня з шапкою трүбами і прытрүбками мѣдными *ж*, а чєтвєртый котєлъ – затіорный вєтхій, такъ

жє мѣдный, і понєжє была нємалая въ пропуски вѣдки на горѣлку да і самой горѣлки, мєждү казанами мѣшанина і нєсходство, чрєзъ что і напрасный убытокъ с остановкою происходилъ. Для того я прынуждєнъ, для лутчєй выгоды и мнстрской прыбылѣ, к тѣмъ въ вынокурнѣ імѣющымся казанам єщє въ дополнєніє одного казана по поисканіи купить з новими трүбами і прытрүбками мѣдными, что ужє самымъ дѣломъ и учинєно. І купившы оной, і из своєго нынѣшнєго кирпичного заводу, вновь пѣчъ въ вынницѣ въ прыстойности здєлавшы, оной колєл въмазалъ. І какъ к оной, такъ і чрєзъ всѣ пєчы новыє, длинную новую колодү, нарочно на то выбранную і оброблєнную вновь чрєзъ всѣ котла положено. По той прычинѣ, что прєждняя колода ужє за давностю вєсма согнила, а пры томъ і короткая была, і с которой вынокурнѣ і нынѣ для всєгдашныхъ крайнє нєобходимо нуждны*х* // мнстрских надобностєй, хотя нєболшая, однакъ млтвами Вашєй стни і свщєннодуховного собора полза происходитъ.

Кромѣ того, отъ здєшныхъ житєлєй донєсєно мнѣ, что внѣ Дятєловицкого мнстря на цвинтарѣ противъ сєла Дятєловичъ была старая цєрковь во імя Прєображєнїя Гпдня, і въ оной цєркви над мєртвымъ чєловѣчєскимъ тѣломъ надлєжащый хрстїанскій похоронъ ѡ*т*правлялся. Когда жє Бжїимъ попущєніємъ, та цєрко*в* во врємя бывшого пожарного слүчая совсѣмъ згорѣла, тогда толко на самомъ цвинтарѣ бєзъ кровли і понынѣ погрєбаєтся тѣло. А понєжє какъ і мною дознано, прыономъ похоронѣ бывающыє зъ Дятєловицкого мнстря братія: ієромонахъ і крылики, нєєдиножды будүчи въ дождєвоє ї снѣговоє зимноє врємя на похоронѣ томъ, взносили прєдставлєніє, что бєзъ покрова имъ тотъ *жє* похоронъ ѡ*т*правлять трүдно. Ібо *дє* какъ отъ вѣтрү свѣчи гаснутъ, такъ і отъ бываємого снѣгу і дождя свщєнничєская одєжда і книги мокнүтъ і портятся. Пры томъ жє дє і опасно, дабы с кадѣлници тогда по ѡбыкновєнїю бывающєй за вѣтромъ нє пошла іскра с огнємъ въ домовоє под*д*аничєскоє строєніє, котороє поблизу оного цвинтаря состоитъ. Для того я въ разсуждєніи такой опасности, для точной іхъ под*д*анныхъ надобности, всѣмъ Дятєловицкого сєла житєлямъ прытвєрдилъ, чтобъ своимъ стараніємъ с пущы мнстрской вывєзли потрєбноє число дєрєвни, і обробившы оную, поставили на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ цєрко*в* старая состояла, вновь каплицю, с косткового дєрєва рүблєнную, с вєрхнєю з досокъ кровлєю, і зъ свѣтлыми окошками, і с одными входными двєрми мѣрою длини […] локоть, а ширыны […] локоть, которая каплицѧ ужє о*т*дѣлкою і въ окончанїє прыходитъ.

Пры томъ жє і здєшный пры самомъ мнстрю на болотѣ состоящый, крайнє ужє вєтхій мостъ, который въ прєспєктъ въ новоздѣланную ограду, браму і колоколню, о*т*нюдь нєпрыходилъ. Сєя ужє вєсны за Бжїєю помощїю вновь ісправно і твєрдо чрєзъ всє болото мостъ здѣланъ, на дубовыхъ въ зємлю крѣпко убытыхъ сваяхъ, на на*р*вынах і жолобахъ зъ брүся косткового, к далшєму стоянїю надєждныхъ. І на нємъ около брамы

построєно рады украшєнія і выгоды крылцо зъ точєных балясъ, а чрєзъ ввєсь оной мостъ здєлано *ж* парєнчє крєпкоє с косткового *ж* брүса, с подпорами і с вєрхными точєными галками. А оной мостъ длины 220 локоть, а ширыны 7 локоть.

Въ цєрквѣ вєликой Сто-Прєображєнской за правымъ крылосомъ пры иконѣ Чолнской, нарочно здєланъ вновь кіѡтъ с томбою, на шталтъ святитєлского, въ которомъ імѣєтъ быть поставлєна ікона Богоматєрє, толко якую ізволитє Ваша архіпастырская стыня прыказать постановить: Владымєрскую іли Казанскую, о томъ с покорностїю моєю прошу рєзолюціи.

Ордєромъ Его высокопрєподобія гпдна о*т*ца намѣстника Іоанникія вєлєно во мѣсто выданныхъ о*т*правлєннымъ зъ Лаvры въ Дятєловицкій мнстрь // выш*ш*є сєго писаннымъ трємъ монашєствующымъ, з будүчими пры нихъ людми, на путєвоє и*х* содєржанїє, на щєтъ Дятєловицкого мнстря харчєй і дєнєгъ пяты рүблєй (:которыє толко с прыложєнного пры ордєрѣ о*т*ца намѣстника рєєстра значатся:), по будүщєй въ Лаvрү отъсєль пєрвой оказїи прыслать хорошыхъ грыбовъ на такую сумму, якая за вычислєніємъ всєго того по рєєстрү значащого*сь* настоящєю цєною въ дєнга*х* выходитимєтъ. І отъ росходчика Копрыя о ѡстаточныхъ дєнга*х* вострєбова*ть* о*т*чєту. Почєму я скоро по прыєздѣ оныхъ монашєствующыхъ о*т* нєго, ієродіакона Копрыя, о томъ записки вострєбовалъ, которою онъ і показалъ, что із данныхъ із Стой Лаvры пяты рүблєй дєнєгъ і харчєй єщє на дорогѣ за росходомъ ничєго въ наличности нє осталось. А издєржаны дє всѣ оныє дєнги на покупку сєбѣ і рабочымъ людямъ для зимного путы рүкавицъ шєсты пар, шапокъ двохъ, тако*ж* (: кромѣ з Лаvры выданныхъ:) харчєй: хлѣба, рыбы, а для работниковъ сала і горѣлки. Ибо дє нє противъ того рєєстра пры ордєрѣ прысланного съ ключнѣ горѣлка, а съ экономіи сало выдано, но толко дє по половинной части. Хотя жъ дє онъ, ієродіаконъ Копрый пры выєздѣ ужє зъ Лаvры въ Дятєловицкій мнстръ просилъ выдачи отъ ѡ*т*ца шаѳара дєнєжного для тогдашнєй зимной дороги рүкавицъ і шапокъ, но ѡнъ дє ѡ*т*цъ шаѳаръ нє толко просимого нє далъ, но єщє дє съ нєпрыстойнымъ рүгатєлствомъ с кєлїи єго ієродіакона Копрыя выгналъ. Онъ жє дє ієродіаконъ Копрый, кромѣ тѣхъ пяти рүблєй с казны лаvрской выданныхъ, єщє собствєн*н*ыхъ своихъ на дорожный эѯпєнсъ іздєржалъ два рүбля дєнєгъ. З чєго усматрывается, что какъ остаточныхъ дєнєгъ отъ нєго, Копрыя, въ здєшнюю казну трєбовать было нѣчого, такъ із числа оныхъ дєнєгъ грыбовъ купить за употрєблєніємъ на покупку нєдоставшыхъ харчєй нѣзащо было. Что я видя, прыказал войту люлинєцкому, також і шынкарямъ въ разныхъ здєшныхъ околичныхъ мѣстахъ какъ возможно оныхъ грыбовъ, хотя с трүдностїю за заплату проискивать. Ібо чрєзъ изшєдшєє всє лѣто за нєурожаємъ грыбовъ зъ своихъ лѣсовъ, нє толко по многимъ іскамъ нє найдєно, но и въ глаза нє выдали. Сколко жє въ тѣхъ сторонныхъ мѣста*х* пощисляя въ заплату

всякую тысячу по 1 ру 75 копєєкъ россійскою монєтою, которыє грыбы по рощислєнїю, кромѣ выданныхъ зъ Лаvры монашєствующымъ і людямъ дєнєгъ 5 ру і харчей. Ещє свєрхъ той лаvрской выдачи на сүмму 19 ру 25 копєєк за мн҃стырскіє дєнги, разсуждая лаvрскую надобность куплєны. И оныє грыбы єщє въ Өилиповъ Постъ іли по крайности по Рождєствѣ Хрт҃овѣ хотѣлъ пры сємъ рєпортѣ нєпрємѣнно въ Лаvрү посилать, но по причинѣ здєсь тогда бывшєй нємалой трывоги с войсками, такъ что прынуждєнъ былъ я со всѣми вєщми цєрковными // самъ въ Лаvрү ѡ*т*єзжать. Но пры томъ їзвѣстился, что дє нє толко по*д* Кієвомъ імѣются, но ї въ самой дє Кієвъ нашли татарє съ турками, ї потому ужє остался на волѣ Бж҃ієй, і той посилки учинить опасался. По вскрытїи жє рѣкъ, тожє імѣлъ намѣрєніє водою сію ѯпєдицію о*т*править, но причина та, ято марта мц҃я 1 *д* сєго 1769 годү, бывшый здєсь экономъ, ієромона*х* Іакинөъ зъ ордєромъ Вашєй ст҃ины прыбылъ въ Дятєловицкій мн҃стръ (:чрєзъ которого і лошадь гнѣдая, въ кой во лбу звѣзда въ Дятєловицкомъ монастирѣ получєна:), с прєдложєніємъ нємєдля въ Варшаву єхать для исходатайствованїя на лаvрскіє добра с крѣпостєй варшавски*х* выписєй. Почєму я ї тогда ту о*т*правку оставилъ, ожидая варшавского зъ выписми прыбытыя. По прыбытїи жє зъ Варшавы о*т*ца дүховника ієромонаха Антыпа, пры сєй оказїи какъ съ крѣпостєй выписи, такъ і покуплєнныи грыбы всѣ бєзъ і малѣйшого здєсь въ пищү употрєблєнія і остатку (:потому что і нє под нужду, ібо здєсь по мл҃сти Бж҃ієй какъ вялой, такъ і свѣжой рыбы для єжєднєвной пищи братєрской нєскудноє число імѣєтся:) въ Ст҃үю Кієво-Пєчєрскую Лаvрү, въ сходство вышєписанного вєлѣнія посилаются. Да и на прєдки толко бы Вашєй ст҃ини млт҃вами далъ Бг҃ъ онымъ въ нашыхъ сторона*х* урожай о*т*силать по должности імѣю.

Значащаясь въ отправлєнномъ отъ мєнє прєждє сєго рєпортѣ чєтвєртая башта, которая въ оградѣ мн҃стырской пры ігүмєнскихъ кєліяхъ въ полуночной стѣнѣ ограды мн҃стырской імѣєтъ быть состоять. Сєя ужє вєсны за Бж҃ію помощыю на дүбовыхъ въ зємлю крѣпко убытыхъ сваяхъ строится. І ужє пєрвый апартамєнтъ для разной мн҃стырской поќлажи отдѣлкою окончился, а въ дрүгомъ вєрхнємъ апартамєнтѣ імѣєтъ быть здєлана для лутчєго ограды і мн҃стырю украшєнїя і выгоды, а пачє рады спокойного о*т* умножєнія здєшныхъ ужовъ і гадюкъ охранєнія, с в ќрүгъ обвєдєнными ганками ізба. Которая башта по благословєнію Вашєй ст҃ини, имѣєтъ называти*сь* полатою, какъ і обыкновєнно въ мн҃стыряхъ водится.

Кромѣ жъ всєго вышписанного о происходящыхъ здєсь мн҃стырски*х* прыходахъ і розходахъ Вашєй ст҃инѣ і сщ҃єннодуховному соборү обявляю, что імѣло*сь* въ прыходѣ сєго года […].

С того числа на разныє цєрковныє, братєрскіє і мн҃стырскіє потрєбности (:кромѣ Варшавской о*т*правы, что въ особєнномъ рєпортѣ значится:) въ росходъ употрєблєно […].

А протчыє дєнги въ долгахъ єщє зависятъ. Что жє касаєтся і до соли, которой въ здєшнємъ мн҃стырѣ вовся нє было, но прынуждєны били ужє позичать. То оной соли прошєдшой зимы за свои собствєнныє ужє дєнги купилъ пятьдєсятъ двѣ тысячи. На которую соль і на дорожный эѯпєнсъ іздєржалъ // і нынѣ оною солью, какъ прєждныє долги на мн҃стырю зависимыє ужє пополнилъ. Такъ і братїя доволствуєтся, да и под*д*анныє въ хожєніи въ далєкіє мѣста для покупки оной соли нужды тєпєрь нє узнаютъ. Пры томъ жє по прычинѣ бывшого здєсь малого числа хлѣба, какъ і с прєжнєго рєпорта усмотрєть ізволитє, выдя я надобность мн҃стырскую, купи*л* дєшєвою цєною хорошой водки на 50 чєрвоныхъ злотыхъ своихъ собствєнныхъ, которая горѣлка, какъ для порцїи братїи, такъ і въ продажү, тожє і соль оная о*т*пущаются. А за імѣющый быть по продажи оной горѣлки і соли з дєнєгъ барышъ, нє жєлая сєбѣ і малѣйшєй отъ того прибили намѣрєнъ за Бж҃іє́ю помощїю, въ здєшнєй Ст҃оПрєображєнской цєрквѣ на икону Богоматєрє срєбрєную шату здѣлать.

І о всємъ вышпроисанномъ, Вашєй архїпастырской ст҃ынѣ і сщ҃єнноду̀ховному соборү с покорностїю рєпортүю.

Приписногѡ заграничного Прєѡбражєнскогѡ
благочєстиваго Дятловицкого мн҃стыря ігумєнъ
ієромонахъ Ѳєѡктистъ Яворскїй

1769 года, мая 25 дня
Примітка: № 1546. Пол: іюня 5 *д* 1768 годү:
ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 вотч., спр. 3161, арк. 1а-4зв. Оригінал.

№ 2

1770 р., серпня 14. – Рапорт дятловицьких монахів лаврському архімандриту Зосимі Валькевичу про отримання ордеру щодо переміни ігуменів та проведення перепису майна монастиря

Яснє въ Бг҃у высокопрєподобнѣйшєму гс҃пдинү єго млс҃ти о*т*цү Зосимѣ, Ст҃їя Вєликїя КїєвоПєчєрскїя Лаvры архїмандрыту, и сщ҃єннодуховному соборү;

О*т* дятєловицкой братїи нижайшїй рєпо*р*тъ

Ордєръ о*т* Вашєй архїпасти*р*ской ст҃ини з Лаvры сєго 1770 года мая о*т* 22 по*д* № 1581-*м* отъпущєн҃нїй, по получєнїи въ Дятєловицкомъ монастирѣ сєго жъ года июня 13 *д*, намъ всѣмъ о*т* бивого игумєна сєго Дятєловицкого мон҃тра прєчєстного їєромонаха Ѳєоктиста Яворского обявливанъ, и за силу оного ордєра, за прыбытїємъ въ Дятєловицкїй мон҃тръ новоѡпрєдѣлєн҃ного їгумєна соборного иєромонаха о*т*ца Сав҃ватїя,

всю имѣющуюс*ь* монастїрскую наличность якото цєрковную утварь, писмєн҆нїє крєпостнїє дѣла, монастирскую долговую казну, и внѣ монастира имѣющїися молочєннїи и нємолочєнїи, такожъ и въ засѣва*х* разного званїя хлѣбъ и протчїє мон҃стирскїє прыпаси мѣрою, а что подлєжитъ вѣсомъ, такожъ разной скотъ, лошади и всякїє монасти*р*скїє вєщи и рүхляды, мѣдную, оловяную, жєлѣзную посуду, такожъ вынокурню с котлами, мєлницю съ инстрүмєнтами, и протчїє к монастирю прынадлєщїє угодїя съ дворовимъ числомъ под*д*анни*х*; вобщѣ с нами опись учинєна, и по розвѣдиванїи явилось, что нє толко противъ прєжнєй описи всїо в наличности бєзъ и малѣйшєй утраты состоитъ и при нємъ, о*т*цү игумєну Ѳєоктистү Яворскому, ничєго кромѣ собствєнни*х* єго вєщєй нє остало*сь*, такожъ дє какъ съ на*с* братїи, такъ и под*д*анимъ никому и ныкаки*х* обидъ и озлоблєнїй нє чинилъ; но єщє и свєрхъ описи, что вънов*ь* прыбыло, какъ строєнїя и разного скота, такъ ї протчи*х* вєщєй явило*сь*; о томъ прыобщаєтся пры сємъ вѣдомость для разсмотрєнїя. И по сочинєнїи всєй наличности, описєй двохъ, // одна пры Дятєловицкомъ мона*с*трѣ остановлєна, а дрүгая чрєзъ нєго, о*т*ца игумєна Ѳєоктиста Яворского, к Вашєй архїпасти*р*ской Ст҃ины, и сщ҃єн҆нодүховному Соборү о*т*правлєна. Что жє нѣкоє строєнїє єщє нєокон҆чєн҆но, то тому нє їн҆ная стала бить прытчина ибо бывой о*т*цъ игумєнъ всячєски тщанїя о томъ прилагалъ, и нє толко монастырскїхъ и свои*х* дєнєгъ, но и зъдравїя своєго въ бєзъпрєстан҆номъ трүдѣ и старатєлствѣ о*т*нюдь нє щадѣлъ. Толко єдинствєно, нынѣшная єго пєрємѣна, которая нєо*т*кого иного послєдовала толко о*т* возмутитєля люлинєцкого попа Алєѯѣя, и єго пособниковъ и бунтовщиковъ дятловчанъ, чрєзъ что якъ видно нємалой уронъ обитєли Ст҃ой возпослєдовалъ, какъ в строєнїи, такъ ї єкономїи, что жє въпрєдь имѣєтъ бить, то о томъ нєизвѣстно, однакъ жє дай Богъ лучшє, нинѣ жє о чємъ ми совєршєн҆но извѣстны, о томъ Вашєй архїпастирской Ст҃инѣ, и сщєннодухо*в*ному Соборү, с нижайшєю покорностїю нашєю рєпо*р*туємъ.
1770 года м*с*ц҃я аvгуста дня 14.

Ієромонахъ Антипъ Дятловицкого монастира намѣсникъ і дүховник
Ієромонахъ Мєлєтїй бывый дүховникъ
Ієромонахъ Агапитъ, становой началникъ
По прошєнїю отца Гєрмана їєромона*х* Рафаилъ по*д*писалсѧ
Ієромонахъ Рафаилъ, ризничїй
Ієромонахъ Хрисанѳъ
Ієродїяконъ Копрій, трапєзнїй
Монах Іүвєналій Волянскїй

Помітка: Пол: 1770 года сєнтября 17 *д* № 1965.

ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 загальночерн., спр. 273, арк. 14-14зв. Оригінал.

№ 3

1770 р., серпня 14. – Відомість набутків Дятловицького монастиря, отриманих за ігуменства Феоктиста Яворського

Арк. 15	
	Вѣдомоть являющая сколко и чєго свєрхъ прєжднєй описи строєнїя разного и протчи*х* вєщєй въ бытность бывого Дятєловицкого мн҃стра игумєна ієромонаха Ѳєоктиста Яворского, въ прибавки является, о томъ значи*т* под симъ 1770 года августа *д*.
1	На трапєзно*й* цєркви крєстъ дєрєвяный, и полубанокъ здєлано, и половинную часть трапєзы вєсма обвєтшалую и одинъ ганокъ, новою дранью под жєлѣзный гво*з*дь побыто;
2	Въ той жє трапєзѣ пѣчь пєрєставлєно;
3	и для чтєнія въ трапєзѣ Книгъ Житій Ст҃ы*х* О*т*цъ 4: куплєно;
4	Въ вєликой цєрквѣ на*д* болшымъ прєстоломъ болдахинъ добрыми фарбами с лицами архангєлскими и ангєлскими вымаліовано;
5	Въ срєднєй цєрквѣ на икону Богоматєрє далъ о*т* сєбє укла*д* привѣсъ въ срєбро оправный с красными и бѣлыми каму*ш*ками, при нємъ и двѣ звѣздки с восточного хрүсталю въ срєбро оправныє.
6	При стѣнахъ восточной и западно*й* здєлано болшіє два кіоты.
7	Прєд лѣвымъ крилосомъ три фє*р*мы.
8	За правымъ крилосомъ здєлано кіотъ.
9	Въ прєддвєрьи по обоимъ сторонамъ западныхъ двєрєй, чрєзъ всю стѣну, с правой стороны Страшный Судъ, а с҃ лєвой Символъ Вѣры, добрыми фарбами и хорошєю инвєнцією написано.
10	Въ стѣнѣ оградной для приходящєй братіи кєлійку вновь построєно.
11	Монастырскую колоколню новоманїєрную болшую построєно.
12	Мн҃стръ оградою квадратною под линѣю с крүгляка рүблєнною въ шулы дүбовыє надєжныє с исподнымъ впопєрєкъ стѣны подкладомъ, и с вєрхнєю по обоіхъ сторона*х* въ шєсть шаліовницъ под жєлѣзный гвоздь побытою крышкою обвєдєно.
13	Ради лутчого украшєнія мн҃стырю, а найпачє о*т* пожа*р*ной опасности, по причинѣ близкого строєнія болшой цєркви, трапєзы и кєліи здєлано вновь по угламъ оной ограды чєтири болшіє рүблєнныє островєрхіє с пуклями и флюгєрами башни.
14	Въ той жє самой оградѣ посєрєдынѣ стѣны полудєнной здѣлана с костковего дєрєва вьєздная въ мн҃стиръ брама, с болшими двєрми, и съ высящимъ замкомъ.

Арк. 15 зв.	
15	От цєркви жъ до колоколни прорѣзана дорога в проспєктъ и осажєна по обоимъ сторонамъ въ два ряды под шнүръ вы*ш*нями и слывами, а чрєзъ колоколню и браму въ то*т* жє проспєк*т*
16	вновь издєланъ мостъ с парєнчами и галками.
17	Вкрүгъ жє оного мн҃стра прорѣзано по подпомость з рѣки Цны фосу и пропущєно, и нынѣ тєчєнїє имѣєтъ.

18	Внѣ же мн͠стра въ селѣ Дятеловича*х* на старомъ цвинтарѣ рады погребенїя мертвыхъ тѣлъ, и для охраненія о*т* снѣговой и дождевой погоды сщ͠енническои одежды, тако*ж* книгъ и свѣчей, его *ж* совѣтомъ и тщаніемъ, на томъ же самомъ мѣстѣ и фундаментѣ зделана дятеловицкими жителями новая каплиця.
19	Тутъ же неподалече оной зделано *ж* вновь корчму.
20	Въ томъ же селѣ Дятеловичахъ для крайней необходимой монастырской и обывателской надобности, зделано малой кирпичной заводець, с которого кирпича по выпалки зделано болшіе двѣ печы: одну въ мн͠стырской хлѣбнѣ, а другую въ солодовнѣ, такожъ и въ вынницѣ здѣлано въ рядъ камены*х* пять пѣчокъ. А при оныхъ пѣчкахъ зделана и положена новая болшая колода трубниця, въ пятой же пѣчкѣ вынничней установленъ с трубами и притрубками вновь мѣдный казанъ. А осталной кирпичъ содержится в охраненіи.
21	Въ мн͠стирско*мъ* фолва*р*ку вновь построено конюшню и возо*в*ню по*д* одну кры*ш*ку.
22	Въ селѣ Люлинцѣ изделано новый болшый амбаръ.
23	На стану мн͠стирско*мъ* з рѣки Припетѣ въ озеро Плїосо выкопа*н* ровъ глубины на 3, ширины на 7, а длины на 202 ioктѣ.
24	Тамъ же в другомъ мѣстѣ с озера Колеса въ Луку вглядь выкопано *ж* ровъ глубины на 3, ширины на 7, а длины на 172 локтѣ.
25	От оной же реки Припети прорѣзано купье и очищено дорогу на милю и болѣе, и кладки чрезъ болото на полмылю покладены.
26	При томъ же въ Дятеловицкомъ лѣсѣ в тро*х* урочища*х* називаемыхъ [...] въ удобны*х* мѣста*х* вичерчено на поле лѣсъ.
27	К монасти*р*ской пасѣкѣ прикупилъ пчелъ ульевъ 4, с надежною снастю.
28	Прибыло скота рогатого разныхъ штукъ 20; и жеребчикъ 1; козловъ 5, козъ 6, козенятъ 6, итого штукъ 17. Барановъ 10, овецъ старыхъ и молодыхъ штукъ 21, свинней штукъ 30, пчелъ ульевъ 4.
	Іеромонахъ Антипъ монастира Дѧтловицкого намѣсникъ і духовникъ свѣдителствую зо всею братиею.

ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 загальночерн., спр. 273, арк. 15-15зв. Оригінал.

№ 4
1770 р., липня 13. – Опис Дятловицького монастиря, складений під час переміни ігумена Феоктиста Яворського на соборного ієромонаха Савватія

Арк. 16		
ОПИСЬ заграничного благочєстивого Прєображєнского Дятєловицкого к҄ Києво-Пєчєрской Лаврѣ приписного мн҃стря, и всєй внутрь и внѣ монастыря имѣющєися наличности, цєрковной утвари и протчихъ монастырскихъ припасовъ, угодій и по*д*данныхъ, к҄ оному мн҃стырю принадлєжащихъ. При смѣнѣ бывого игумєна ї̈єромонаха Ѳєѡктиста, новоопрєдѣлєннымъ игумєно*мъ* соборнымъ Кї̈єво-Пєчєрскї̈я Лаvры ї̈єромонахомъ Сав҄ватї̈ємъ въ смотрєнї̈є и правлєнї̈є принятыхъ. Сочинєна 1770 го*ду* іюля 13 дня[15].		
1	Срєди самого мн҃стря цєрковъ новая с косткового дєрєва о трохъ главахъ. Глави покриты ꙃонтою, а маковици ꙃонтою жъ криты, и красною краскою помалї̈ованы. На каждой главѣ жєлѣзный крєстъ, под маковицами изображєнї̈є Ст҃ыхъ Апостолъ. Въ каждой главѣ по чєтиры окошка в олово оправныє. В олтарѣ окошокъ пять в олово жъ оправныхъ. А въ цєрквѣ окошокъ дванадцять. Всѣ*х* окошокъ во всєй цєркви состоитъ	29
	Цєрковъ вся оббита шалї̈овницами, и обвєдєна округъ папєртю с точєными балясами. Прєд папєртю от҄ западной и южной стороны здѣланы прє*д*вєрія с главами критыми ꙃонтою. А на главахъ поставлєны жєлѣзныє звѣзды. От҄ сѣвєрной стороны прєд олтарємъ здѣлано крылцє, котороє крылцє и вся папєрть покриты шалї̈овницами. Вся папєрть, прєддвєрї̈я и крылцє вымощєны досками.	
	Въ прє*д*вєрї̈и западномъ икона Спаситєлєва и Богоматєрня, а посрєдѣ ихъ Хр҃стосъ изображєнный с крєстомъ, а прєд нимъ кающї̈єся грѣшники.	
	Под тѣми иконами с правой стороны изображєнї̈є Грѣшного чєловѣка мучимого во Адѣ, с написанными внизу стихами. Всѣхъ иконъ въ западномъ прєддвєрьи	4
	Въ папєртѣ на*д* западними двєрми изображєнї̈є Бога Отца с прєдстоящими двома Ангєлами. По правую сторону двєрєй изображєнї̈є Страшного Суда, а по лѣвую сторону изображєнї̈є Двєнад-	3

[15] *Скріпи:* „Сї̈ю Заграничного значащүєсь благочєстиваго к Кієвопечерской Лаврѣ приписного монастыря опись сноса с҄ прежнею описью при смѣнѣ бываго игумена ієромонаха Руфа сочиненою вновь сочинялъ и всю в ней прописанную наличность въ свое смотренї̈е и правленї̈е принялъ и подписался новоопредѣленный онаго Дятеловицкаго монастыря игуменъ соборный Кї̈єво-Печерскї̈я Лавры ї̈єромонахъ Савватїй”. „По сєи ѡписѣ Дятеловицкого Прєображенского всю наличность внутръ и внѣ мн*с*т҃иря состоящүю при собраніи всєй Дятловицкого мн*с*тиря братї̈и новоопредѣлєному ігумєну соборному Кї̈єво-Пєчєрскія Лавры ієромонаху Савватію дѣиствитєлно іздалъ бывый Дятловицкого мн҃стиря ігумєнъ ієромонахъ Ѳєѡктистъ Яворскїй”.

	цяти члєновъ православныя вѣры. Обѣ тѣ картины во всю стѣну. Всѣхъ иконъ	
	Въ папєртѣ близъ олтарнихъ двєрєй здѣлана для огня пѣчка с҃ жєлѣзною крышкою, с҃ двєрми жолобчастыми на жєлѣзныхъ завѣскахъ и съ защєпкою.	
	Двєри западныє двойчастыє здѣланныє с҃ рєзбою и разными красками розмалїованныє. При нихъ пять жєлѣзныхъ прибоє*в* с жєлѣзною засовкою, с висящимъ замкомъ, с рѵчкою и клямкою жєлѣзными.	

Арк. 16 зв.		
	На южныхъ двєрєхъ извнѣ изображєнїє Дрєва разумѣнїя под которымъ стоятъ Адамъ и Ева.	
	На олтарныхъ двєрєхъ из҃внѣ, изображєнїє Сг҃аго пророка Захарїи.	
	Олтаръ вымощєнъ кирпичємъ квадратнымъ чєрнымъ и бѣлымъ. Въ олтарѣ два прєстолы: єдинъ вєликій Прєображєнія Господня, на*д* которымъ болдахинъ с холста здѣланный и розмалїованный и изображєніями Бога Отца, хєрѵвимовъ и сєрафимовъ украшєн*н*ый, а по*д* балдахиномъ голубь дєрєвяный вызолочєнный.	
	А другій прєстолъ храма Прєстыя Б*д*цы.	
	На вєликомъ прєстолѣ индитїя красная шолковая разноцвѣтная	1
	А прєстолъ вкрѵгъ обложєнъ бумажною тємновышнєвою с҃ квѣто*м* матєрїєю	
	Антиминсъ на прєстолѣ, на полотнѣ выпєчатанный, посвящєнъ митрополитомъ Московскимъ Тимоѳєємъ Щєрбацки*м* 1764 года	1
	При нємъ литонъ голубый италїанаскій	1
	Там҃жє стоячій крєстъ дєрєвяный съ подножїємъ и надписомъ о созданіи цєрквє єдинъ	1
	Другій прєстолъ вкрѵгъ обложєнъ вышнєвою квѣтчастою бумажною матєрїєю	
	На ономъ прєстолѣ антиминсъ выпєчатанный на полотнѣ, посщ҃єнъ митрополитомъ Московскимъ Тимоѳєємъ Щєрбацки*мъ* 1764 го*ду*	1
	При нємъ литонъ жолтой таѳы новый	1
	До вєликого олтара при стѣнѣ жєртвєнникъ крѵгомъ розмалїованный, а по срєдинѣ штука вызолочєнная и розмалїован*н*ая. Оной жєртвєнникъ покритъ квѣтчастою вышнєвою бумажною матєрїєю. На жєртвєннику кїотъ розмалїованный и мѣстами вызолочєнный с распятїємъ Господнимъ, а в вєрху єго Хрїстосъ въ Вєртоградѣ молящїйся.	
	К дрѵгому прєстолу Покровскому, при стѣнѣ жєртвєнникъ, покритъ квѣтчастою бумажною вышнєвою матєрїєю. На жєртвєннику кїотъ розмалїованный и мѣстами вызолочєнный съ изображєнїємъ Спаситєлного источника, а в вєрху єго Хрїстосъ тєрнїємъ вѣнчанный.	
	На горнємъ сѣдалищи кїотъ розмалїованный и мѣстами вызолочєнный, срєди кїота Хрїстосъ на хєрѵвимахъ сидящїй. По	1

	правую сторонү кїота Стый Апостолъ Пєтръ, по лѣвую Стый Апостолъ Павєлъ. В вєрху кїота Богъ Отцъ и Духъ Стый с промєнами вызолочєнными. На вєрху кїота по правую сторону намѣстная икона Спаситєлєва, а по лѣвую сторону икона намѣстная Богородичная. Въ вєрху оного кїота икона малая с прорѣзними рямами Успєнія Прєстыя Бдцы	
	Под горнимъ мѣстомъ шєсть шкафовъ для ризницы	6 //

Арк. 17		
	За царскими вратами вєликими завѣса красная таѳовая	1
	А за дрүгими по правой сторонѣ царскими вратами завѣса пєрсидской парчицы пасистой	1
	В вєрху завѣсъ изображєнїє дєвяти чиновъ Ангєлскихъ, а около ихъ Прєображєнія Гспдня и чєтыри Апостолы	
	Над олтарными двєрми икона Воплощєнія Божія Слова, а в вєрху єго Воскрєсєнїє Хрстово	1
	Близъ жєртвєнника по правой сторонѣ кїотъ при стѣнѣ розмалїованный, на нємъ икона Спаситєлєва Снятїє с крєста, а въ вєрху Хрїстосъ молящїйся въ Вєртоградѣ.	
	Въ олтарѣ на разныхъ мѣстахъ стоячїє иконы:	
	Икона Рождєства Хрїстова	1
	Плащєница старая	1
	На жєлѣзной бляхѣ икона намѣстная Спаситєлєва. А с҃ дрүгой стороны Страстный Спаситєлєвъ образъ в рямахъ вызолочєнныхъ и малїованныхъ	1
	Икона Богоматєрє намѣстная такжє на жєлѣзной бляхѣ. А с҃ дрүгой стороны икона Страстная Богоматєрє въ подобныхъ жє рямахъ	1
	Праздниковъ Господскихъ одинадцять	11
	Иконъ Успєнскихъ двѣ, одна просто, а дрүгая в рямахъ	2
	Икона Покрова Прєстыя Бдцы	1
	Икона Прєстыя Бдцы Свинской	1
	Икона Соборъ Стыхъ Ангєлъ	1
	Икона Рождєства Прєдтєчєва	1
	Икона Главы Прєдтєчєвы	1
	Икона Стыхъ Апостолъ Пєтра и Павла	1
	Икона Стаго Апостола Иоанна Богослова	1
	Икона Стаго Николая Чудотворца	1
	Икона Стыя Вєликомучєницы Варвары	1
	Икона пєрвомучєника архїдіакона Стєфана	1
	Икона на жєлѣзной бляхѣ Снятїє съ крєста	1
	Въ олтарѣ по лѣвую сторону настоятєлская форма с҃ вєрхнымъ покрытьємъ вымалїованная	1
	Въ цєрквѣ иконостасъ новый малїованный разными красками мѣстами вызолочєнный	

	Въ нємъ царскихъ вратъ двоє, с коихъ вєликиє врата сүто вызолочєнныє, а съ правой стороны врата пєстро позлащєнныє, трєтїє жъ противъ жєртвєнника вхо*д*ныє такъ жє прорѣзныє и пєстро вызолочєнныє съ квѣтами разноколїорными. А оныє врата на крүка*х* и завѣса*х* жєлѣзныхъ	
	Двєрєй двоє сѣвєрныє и южныи на крүка*х* и завѣса*х* жєлѣзныхъ	

Арк. 17 зв.		
	При царскихъ вратахъ иконъ двѣ Спаситєлєва и Богоматє*р*ня,	2
	и при дрүгихъ царскихъ вратахъ икона Спаситєлєва и Богоматєрня	2
	При иконостасѣ с правой стороны на намѣстной Спаситєлєво*й* иконѣ на главѣ корона сєрєбрєнная чєканной прорѣзной роботы с҇ крєстомъ	1
	На Спаситєлю на пєрсахъ привѣсный крєстъ чєканной роботы	1
	Да бляшєкъ сєрєбрєнныхъ рысованныхъ 4, в томъ числѣ малая одна	4
	На иконѣ намѣстной Прєображєнїя Гсп҃дня на главѣ Иїсүсовой вѣнчикъ малый сєрєбрєнный и позолочєнный с крєстикомъ	1
	На иконѣ Покрова Прєст҃ыя Б*д*цы корона сєрєбрєнная вызолочєн*н*ая съ крєстикомъ	1
	На иконѣ Ст҃итєля Хрїстова Николая крєстикъ сєрєбрєнный на пєрсахъ привѣсный	1
	С лѣвой стороны на намѣстной иконѣ Богоматєрє корона сєрєбрє*н*ная чєканной прорѣзной роботы вызолочєнная с҇ крєстикомъ	1
	А на младєнцѣ корона сєрєбрєнная жъ чєканной прорѣзной роботы бєзъ позолоты	1
	При иконѣ цєпка сєрєбрєнная позолочєнная с҇ восточнымъ хрүсталємъ и съ красными стєклами	1
	Под тою цєпкою распятїє Господнє на финиѳѣ малїованноє в сєрєбро оправноє, данноє ігүмєномъ Ѳєоктистомъ Яворски*мъ* въ укладъ	
	Привѣсныхъ коралєи с чєтирма пүклями сєрєбрєнными чєтири,	4
	и при нихъ привѣсный жє малєнкїй крєстикъ сєрєбрєнный	1
	Привѣсныхъ табличокъ рысованныхъ сєрєбрєнныхъ	5
	При тѣхъ намѣстныхъ двухъ иконахъ, яко то Спаситєля и Богоматєрє, привѣсныхъ запонокъ двѣ пєрсидской пасистой парчицы	2
	На иконѣ намѣстной Успєнія Прєст҃ыя Б*д*цы на главѣ корона сєрєбрєнная бєз позолоты	1
	Так҄жє и на Спаситєлю на той жє иконѣ корона сєрєбрєнная с позолотою.	1
	Прєдъ намѣстными иконами лямпъ болшихъ жолтой мѣди	4
	А цѣновыхъ двѣ	2
	На иконостасѣ въ вєрху на*д* Архїєрєємъ, так҄жє на*д* Иоаномъ Прєдтєчєю и на*д* Богоматєрью коронъ сєрєбрєнныхъ чєканной роботы бєз позолоты три	3

	Тамˢ жє в вєрху прєд Архїєрєємъ, Благовѣщєнїємъ и Воскрєсєнїємъ лямпъ цѣновыхъ три	3
	При иконостасѣ с правой и лѣвой стороны вновь издѣланы два кїота с томбами и сˢ шпрєнглями. И на вєрху с крєстами, въ коихъ поставлєны иконы Спаситєля и Богоматєрє Страстныє, вєтхїє двѣ	2 //

Арк. 18		
	Прєдˢ иконостасомъ аналой для храмовой иконы, покрытъ красными ꙃолєвымъ покрываломъ	
	На нємъ икона храмовая, по краямъ обложєнная сєрєбромъ съ трома малыми сєрєбрєнными вѣнчиками	
	Прєд онымъ аналоємъ подсвѣщникъ дєрєвяный точєный розмалїованный	1
	При иконостасѣ столикъ ради благословєнїя хлѣбовъ и ради паннихидъ, покˢрытъ зєлєнымъ гарүсомъ. А вˢ вєрху старою парчицєю	
	Над южными двєрми гєрбъ фүндатора Долмата разными красками розмалїованный.	
	Игумєнская форма розмалїованная. При нєй крүчокъ сˢ двома прибоями и трость камашєвая сˢ сєрєбрєннымъ набалдашникомъ	
	Крилосовъ два правый и лѣвый, разными красками розмалїованныє съ лицами. Въ нихъ по шєсть формъ, по одному для книгъ шкафу, и по аналою	
	При крилосахъ двѣ корогви писанныє	2
	За правымъ крилосомъ шкафъ для книгъ розмалїованный з лицами	
	За лѣвымъ крилосомъ три формы вновь здѣланны	
	Посрєдѣ цєркви амвонъ разными красками розмалїованный	
	Притворъ от цєркви отдѣлєнъ пєрєгородкою с балясь здѣланною и разною краскою розмалїованною, с двома пуклями	
	За правымъ крилосомъ икона въ кїотѣ Чолнской Богоматєрє сˢ новою томбою. На нєй корона сєрєбрєнная чєканной роботы бєз позолоты с крєстикомъ	1
	По сторонамъ оного кїота изображєны Пєтръ Аѳонскїй и Онуфрїй	
	При нєй лампада сєрєбрєнная чєканной прорѣзной роботы бєзъ позолоты и съ сєрєбрєннымъ кутасомъ и сєрєбрєними ланцүжками	1
	При нєй завѣса красной таѳи вновь справлєнная	1
	Близъ того кїота здѣланъ вновь дрүгїй кїотъ, в коємъ кїотѣ икона Богоматєрє Чєнстоховской с мусїєю [?]	
	За лѣвымъ крилосомъ икона Благовѣщєнїя Прєстыя Бдцы въ кїотѣ розмалїованномъ. При нєй по сторонамъ Стыє Аѳанасїй и Кирилъ	
	При томъ кїотѣ въ низу запона гарүсу красного.	1
	При цєрквѣ крєстовъ два рүчныхъ болшихъ сˢ изображєнїями сˢ одной стороны распятыя Господня, а с дрүгой стороны Богоявлєнїя Господня	
	Вся цєрковь, крилосы и притворъ вымощєны гємблїованными тєртицями	

	Въ цɛрковномъ отдѣлномъ притворѣ, за лѣвымъ крилосомъ сходы на горү въ храмъ Сти҃тɛля Хрїстова Николая с точɛными балясами	
	При оныхъ сходахъ в низу здѣланы двɛри входныɛ в чуланъ на крүкахъ и завѣсахъ жɛлѣзныхъ и с жɛлѣзною посрɛдѣ бляхою, прибоɛмъ и с защɛпкою жɛлѣзною	

Арк. 18 зв.		
	На оныхъ сходахъ въ вɛрху здѣланы входныɛ двɛри на хоры с высящимъ замкомъ, клямкою и прибоɛмъ, на крүкахъ и завѣса*х* жɛлѣзни*х*	
	На хорахъ храмъ Сти҃тɛля Хрс҃това Николая, въ нɛмъ иконоста*с* дɛрɛвяный старынный малїованный	
	При нɛмъ на иконѣ Сти҃тɛля Хрс҃това Николая вѣнɛць сɛрɛбрɛнный, чɛканной прорѣзной роботы бɛз позолоты	1
	При правой сторонѣ крилосъ просто з дощокъ здѣланъ	
	В вɛрху прɛд архїɛрɛɛмъ лямпа с ланцүжками жолтой мѣды	1
	Въ олтарѣ на прɛстолѣ антиминсъ выпɛчатанный на полотнѣ, посвящɛнъ митрополитомъ Московскимъ Тимоѳɛɛмъ Щɛрбацкимъ 1764 года	
	При нɛмъ литонъ кофɛиный италїанскій	1
	Там жɛ на хорахъ содɛржится старый антиминсъ выпɛчатанный на полотнѣ, посвящɛнъ митрополитомъ Кіɛвскимъ Иоасафомъ Кроковскимъ 1721 года	1
	Другій антиминсъ выпɛчатанный на полотнѣ, посвящɛнъ митрополитомъ Кіɛвскимъ Рафаиломъ 1723 года	1
	При онихъ антиминсахъ литонъ вышнɛвый италіанскій	1
	А дрүгій блакитный пасистый	1
	Там жɛ на хорахъ за царскими враты катапɛтазма зɛлɛная камълїотная	1
	Цɛрковныɛ сосуды:	
	Гробниця сɛрɛбрɛнная чɛканно*й* роботы пɛстропозлащɛнная вѣсомъ въ чɛтыри фүнта и дɛвятьнадцять лотовъ	1
	Чаша болшая сɛрɛбрɛнная чɛканной роботы, зъ внутръ вызолочɛнная, а извнѣ пɛстропозлащɛнная, в нɛй вѣсу два фүнты и бɛз двохъ лотовъ	1
	При нɛй дискосъ с҃ звѣздою сɛрɛбрɛнныɛ вызолочɛнныɛ чɛканно*й* роботы, в нихъ вѣсу одинъ фүнтъ и двадцять лотовъ	
	Ложиця сɛрɛбрɛнная вызолочɛнная,	1
	и копїɛ мѣдноɛ позолочɛнноɛ	1
	Дрүгая чаша мɛншая сɛрɛбрɛнная чɛканной роботы извнутрь вызолочɛнная, а извнѣ пɛстропозлащɛнная	1
	При нɛй дискосъ, с звѣздою, копіɛмъ и ложицɛю сɛрɛбрɛнныɛ позолочɛнныɛ	4
	Трɛтая чаша сɛрɛбрɛнная чɛканной роботы извнутрь вызолочɛнная, а извнѣ кромѣ сɛдɛса, пɛстропозлащɛнная	1
	При нɛй дискосъ, звѣзда и ложица сɛрɛбрɛнныɛ	3

	А копїє желѣзноє в моржевую кость оправноє	1
	Четвертая чаша цѣновая	1
	При нєй дискось цѣновый, ложиця жолто*й* мѣди, а копїє желѣзноє	3

Арк. 19		
	Кресты церковныє, в прєжднєй описѣ нє значащыє*сь*.	
	Крєстъ дерєвяный болшый въ сєрєбро оправный на мѣдномъ седєсѣ позолоченный под склюдбу	1
	Крєстовъ лежачихъ на прєстолѣ дерєвяныхъ въ сєрєбро оправныхъ, с коихъ одинъ прорѣзный и позолоченный под склюдбу, а другій бєз позолоты	2
	Крєстъ малый дерєвяный въ мѣдь оправный	1
	Крєстъ стекляный рѣзаный, въ цѣнь оправный с подножїємъ цѣновымъ и с промєнами	1
	Кадѣлниця сєрєбрєнная с колоколцами и с҃ ланцужками сєрєбрєнными,	1
	другая кадѣлниця жолтой мѣды	1
	Подсвѣщниковъ жолтой мѣди	3
	Подсвѣщниковъ цѣновыхъ	6
	Для освящєнїя хлѣбовъ тарѣлка цѣновая	1
	А для вина и єлєя чашокъ сєрєбрєнныхъ чеканно*й* работы съ крышками и с҃ крєстиками	2
	Лихтариковъ цѣновыхъ малыхъ	2
	Ампулка сєрєбрєнная для теплоты	1
	Казанковъ красной и жолтой мѣди	2
	Горщикъ мѣдный для содержанїя воды	1
	Другой горщикъ такой жє цѣновый для воды	1
	Для роздачи антидору блюдцє оловяноє глубокоє	1
	Звонокъ спижевый олтарный малый	1
	Тазъ мѣди красной старій	1
	Рукомойникъ с крышкою цѣновый	1
	Зверцадло чвертковоє староє	1
	Евангєлїй:	
	Евангєлїє болшоє московской пєчати въ мѣдь оправноє позолоченноє	1
	Евангєлїй мєншихъ паристыхъ в красномъ аѯамитѣ в сєрєбро оправныхъ с позолотою пєчерской пєчат	2
	Евангєлїє староє пєчерской пєчати настилано	1
	Евангєлїє староє лвовской пєчати настилано	1
	Евангєлїє староє пєчерской пєчати	1
	Евангєлїй страстныхъ тетрадей двѣ	2
	Плащєница вновь зделанная на блакитно*й* матерїи малїованная одна	1

Арк. 19 зв.		
	Одѣянїє сщ҃енническоє	
	Ризы срєброглавныє бѣлыє с҆ камьєю золотою разноцвѣтною, съ вєрху и около камьи обложєны сєрєбрєннымъ пузүмєнтомъ, на камьи крєстъ и кустодія пузүмєнту золотого	1
	Ризы пасистой парчицы фіалїєтовыє с камьєю зєлєною, около камьи обложєны сѣточкою золотою	1
	Ризы gолєвыє красныє с҆ квѣтомъ зєлєнымъ и с камьєю зєлєною жъ полутабѣнковою с золотыми квѣтами, камя и вкрүгъ обложєны сѣткою сєрєбрєнною	1
	Ризы gоли жолтой с҆ камьєю зєлєною вєрбового цвѣту, камя обложєна жолтою, а в крүгъ зєлєною лїєнтами	1
	Ризы штофовыє на бѣломъ полѣ разноцвѣтныє с злотоглавною зєлєною камьєю, обложєны сєрєбрєннымъ и мишурнымъ пузумє*н*тами	1
	Ризы штофовыє на красномъ полѣ разноцвѣтныє с блакитною злотоглавною камьєю, и гаптованнымъ Воплощєнїємъ Богоматєрє, обложєны сєрєбрєннымъ пузүмєнтомъ с пятю сєрєбрєнными пугвицами	1
	Ризы штофовыє на блакитномъ полѣ разноцвѣтныє с҆ чєрною камьєю разноцвѣтною жъ, обложєны сєрєбрєннымъ пузүмєнтомъ с пятю сєрєбрєнными пугвицами	1
	Ризъ зєлєныхъ грєзєтныхъ с камями разноцвѣтными двоє, камьи и в крүгъ обложєны сєрєбрєннымъ пузумєнтомъ	2
	Ризъ грєзєтныхъ блакитныхъ с҆ камями атласными красноквѣтчастими двоє, около камьи обложєны сѣточкою золотою, а въ низу узєнкимъ пузүмєнтикомъ срєбрєн҆нымъ	2
	Ризы зєлєныє канавацовыє около камьи обложєны сѣткою пєстрозолотою, а въ нызу сѣткою шырокою золотою съ пятю сєрєбрєн҆нымы пугвичками	1
	Ризы зєлєныє штофовыє, обложєны около камьи сѣточкою золотою, с пятю сєрєбрєнными пугвичками	1
	Ризы штофовыє красныє с бархатною, золотомъ гаптованною камьєю, камя и вкрүгъ обложєны золотимъ пузүмєнтомъ	1
	Ризы табѣну красного и с҆ злотоглавною камьєю, вкрүгъ обложєны золотимъ тонєнкимъ пузүмєнтомъ	1
	Ризы штофовыє жолтыє с чєрною камьєю, на камьи и с сєрєбрєнного пузүмєнту крєстъ вышитый, вєтхїє	1
	Ризи gоли красной с камьєю красною бархатною, вкрүгъ обложєны тонєнкимъ мишүрнымъ пузумєнтомъ, вєтхїє	1
	Ризы зєлєныє атласовыє с блакитною атласовою жъ камьєю, обложєны сєрєбрєннымъ пузүмєнтомъ, вєтхїє	1
	Ризы gолєвыє блакитныє вєтхїє	1

Арк. 20		
	Ризы ɡолɛвыɛ тɛмновышнɛвыɛ, около камьи обложɛны золотою сѣточкою	1
	Ризы ɡолɛвыɛ оливковыɛ, около камьи обложɛны золотою сѣткою, на камьи крɛстъ с золотой сѣтки	1
	Ризы ɡолɛвыɛ коричныɛ, вɛтхіɛ	1
	Ризы камлотныɛ фіалїɛтовыɛ, вɛтхіɛ	1
	Ризъ китайки гранатовой двоɛ	2
	Епатрахили	
	Епатрахиль канавацовый на бѣломъ полѣ с҆ квѣточками золотими сɛрɛбрɛнными и шɛлковыми разноцвѣтными. На нɛмъ крɛстовъ парчɛвыхъ три, вкрүгъ обложɛнъ лїɛнтою алою	1
	Епатрахиль рүдожолтый вкрүгъ обложɛнъ сѣточкою мишурною	1
	Епатрахиль ɡоли красной, обложɛнъ пузумɛнтомъ мишурнымъ, на нɛмъ посрɛдѣ карүнка сɛрɛбрɛнная	1
	Епатрахиль бѣлый вкрүгъ и посрɛдынѣ обложɛнъ ɡалїонкомъ мишурнымъ	1
	Епатрахиль злотоглавный крайнɛ вɛтхїй	1
	Епатрахиль бархату красного с золотомъ и сɛрɛбромъ гаптований	1
	Епатрахиль злотоглавный тɛмнооливковый, крайнɛ вɛтхїй	1
	Епатрахиль злотоглавный на бѣломъ полѣ	1
	Епатрахиль полуштофовый роздѣлный зɛлɛный, вɛтхїй	1
	Епатрахиль ɡолɛвый тɛмнооливковый, вɛтхїй	1
	Епатрахиль жолтой ɡоли, обложɛнъ вкрүгъ зɛлɛною лїɛнтою, вɛтхїй	1
	Епатрахиль аѯамиту красного, обложɛнъ лїɛнтою зɛлɛною, вɛтхїй	1
	Епатрахилɛй грɛзɛту блакитного	2
	Епатрахиль бархату красного, обложɛнъ мишурнымъ ɡалїонко*м*, вɛтхїй	1
	Епатрахиль ɡоли красной, крайнɛ вɛтхїй	1
	Епатрахиль ɡолɛвый блакитный, вɛтхїй	1
	Епатрахиль злотоглавный зɛлɛный, роздѣлный, крайнɛ вɛтхїй	1
	Епатрахиль красный канавацовый злотоглавный	1
	Подризники	
	Подризникъ китайки алой, вышитый внизу квѣтомъ шолковымъ разноцвѣтнымъ с҆ сɛрɛбромъ, новый	1
	Подризниковъ бѣлыхъ внизу золотомъ и шɛлкомъ зɛлɛнымъ вышитыхъ, три	3
	Подризникъ бѣлый, внизу золотомъ, сɛрɛбромъ и шɛлкомъ разноцвѣтнымъ вышитый	1

Арк. 20 зв.		
	Подризникъ бѣлый внизу золотомъ и сɛрɛбромъ гаптованный	1
	Подризникъ золотомъ, сɛрɛбромъ и шолкомъ блакитнымъ и зɛлɛнымъ вышитый	1
	Подризникъ золотомъ и краснымъ шɛлкомъ шитый	1

	Подризниковъ бєлыхъ разнымъ шєлкомъ вышитыхъ вєтхи*х*	9
	Нараквицы:	
	Нараквицъ вышнєвыхъ парчицы фіалїєтовой с колцями бѣлыми пара одна	1
	Нараквицъ парчицы макового цвѣту с колцами бѣлыми пара	1
	Нараквицъ гаптованныхъ сєрєбромъ на красной камки с колцями бѣлыми пара	1
	Нараквицъ гаптованныхъ золотомъ на штофѣ блакитномъ с колцями сєрєбрєнными пара	1
	Нараквицъ на штофѣ чєрномъ сєрєбромъ гаптованныхъ съ колцями мѣдными пара	1
	Нараквицъ штофү красного с колцями мѣдными пара	1
	Нараквицъ грєзєту зєлєного с колцями мѣдными пара	1
	Нараквицъ штофү зєлєного с колцями мѣдными вєтхи*х* пара	1
	Нараквицъ грєзєту блакитного с колцями жєлѣзными паръ	2
	Нараквицъ разной матєріи крайнє вєтхихъ и нєгодящихся к сщ҃еннослүженїю с колцями мѣдными и жєлѣзными паръ	8
	Поясовъ:	
	Поясъ шолку жолтого при концяхъ с трєпками, новый	1
	Поясъ на кожѣ гаптованный золотомъ и сєрєбромъ и с пряжкою сєрєбрєнною	1
	Поясъ грєдитурү блакитного и с карүнкою золотою	1
	Поясъ таѳи зєлєной	1
	Поясъ грєдитурү зєлєного	1
	Поясъ с вовны плєтєный	1
	Стихарєй дїаконскихъ	
	Стихарь люстрыны пєрловой с камьєю на красномъ полѣ срєброглавною, комя обложєна gалїонкомъ золотымъ. На нєй крєстъ золотомъ вышитый, внизу обложєнъ пузумєнтомъ мишурнымъ, с пугвицєю сєрєбрєнною позолочєнною, новый	1
Арк. 21		
	Стихарь gоли бѣлой с камьєю красною, обложєнъ около кам̑и блакитною, а в низу зєлєною лїєнтами	1
	Стихарь грєзєту блакитного с камьєю красною атласовою квѣтчастою и с̑ сєрєбрєнною пугвичкою	1
	Стихарь атласовый красный с камьєю зєлєною бѣлого квѣту, обложєнъ лєнтою блакитною	1
	Стихарь штофү оливкового с зєлєною камьєю, около камьи и в низу обложєнъ карүночкою сєрєбрєнною, с пүгвичкою сєрєбрє*н*ною	1
	Стихарь gоли блакитной с камьєю красною, около камьи обложєнъ сѣточкою сєрєбрєнною, а в низу пузүмєнтикомъ мишурнымъ, вєтхій	1
	Стихарь gолєвый жолтый с камьєю оливковою, вєтхій	1
	Стихарєй gоли жолтой обложєнныхъ лїєнтами два, одинъ с красною, а дрүгой с̑ зєлєною камьєю	2

	Стихарь бѣлый таѳовый с красною атласовою разноцвѣтною камьεю и с҄ серεбрεнною пугвичкою	1
	Стихарь полуштофү красного квѣтчастого, крайнε вεтхій	1
	Стихарь gолεвый тεмноблакитный, вεтхій	1
	Стихарь чεрного канавацү, крайнε вεтхій	1
	Орари діаконскіε	
	Орарεй дїаконских*х* злотоглавныхъ, крайнε вεтхи*х*	2
	Орарь алого грεдитурү, вεтхій	1
	Орарь gоли красной, вεтхій	1
	Орарεй разной матεрїи крайнε вεтхи*х*	4
	Орарεй матεрїи разной εщε нε крайнε вεтхихъ	3
	Воздухи	
	Воздухъ обεровый бѣлый с лиштвою грεзεту алого, на нεмъ посεрεдинѣ крεстъ gалїону золотого, в крүгъ обложεнъ сѣточкою золотою вεтхою	1
	При нεмъ покровцовъ обεровыхъ жε два, при нихъ по сεрεдынѣ крεсти пузүмεнту золотого, в крүгъ обложεны сѣточкою золотою вεтхою	2
	Воздухъ пεрүинской разноцвѣтно*й* кофεйной матεрїи с лиштвою алою, на нεмъ крεстъ и в крүгъ обложεнъ gалїонкомъ сεрεбрεннымъ с пугвицεю срεбропозлащεнною	1
	При нεмъ покровцовъ два, на ныхъ крεсты и в крүгъ обложεны сѣточкою золотою	2

Арк. 21 зв.		
	Воздухъ злотоглавный зεлεный	1
	Воздухъ полутабинку попεлястого золотомъ, сεрεбромъ и шεлкомъ разноцвѣ*т*нымъ вышитый	1
	Воздухъ атласу красного гаптованный золотомъ и сεрεбромъ, вε*т*хій	1
	Воздуховъ gолεвыхъ вышнεвыхъ.	3
	Воздухъ εдамашковый зεлεный	1
	Воздухъ таѳы красной	1
	Воздухъ полутабинку красного	1
	Воздухъ с шεлку плεтεного, мамсою красною подшитый	1
	Воздуховъ гаптованныхъ разныхъ вεтхихъ	5
	Воздуховъ злотоглавныхъ зεлεныхъ с҄ лиштвами жолтыми	2
	Воздуховъ разноцвѣтной матεрїи, крайнε вεтхихъ	7
	Платки.	
	Платковъ шолковыхъ вышнεвыхъ италїанскихъ	2
	Платковъ золотомъ и сεрεбромъ шитыхъ полотняны*х*	3
	Платковъ золотомъ, сεрεбромъ с҄ шолкомъ шитыхъ полотняны*х*	5
	Платокъ шолку зεлεного, крайнε вεтхій	1
	Платковъ пεнковыхъ рябыхъ два, а трεтій бумажный	3
	Покривалъ аналоεчныхъ	
	Покривало зεлεноε gолεвоε вεтхεε	1

	А дрүгоє покривало выбоичастоє, так жє вєтхєє	1
	Покриваль полотна швабского вєтхихъ	3
	Рүчниковъ разныхъ бѣлыхъ полотняныхъ	36
	Книгъ разного званія в листъ:	
	Книгъ Житый Стыхъ Отцъ кієвской пєчати на ввєсь год крайнє ужє вєтхихъ	4
	Книгъ Житій жє Стыхъ Отцъ новыхъ	4
	Прологовъ московской пєчати на ввєсь годъ	2
	Трєбникъ Могилинъ вєтхій	1
	Трифолой пєчєрской пєчати	1
	Тріодь Постная пєчєрской пєчати новая	1
	Тріодь Постная лвовской пєчати вєтхая	1
	Тріодєй Цвѣтныхъ пєчєрской пєчати новыхъ	2
	Минєй крүгъ московской пєчати	12
	Минєя Праздничная московской пєчати новая	1//

Арк. 22		
	Минєя Общая московской пєчати	1
	Служба прєподобнымъ Отцємъ Пєчєрскимъ новая	1
	Служєбниковъ пєчєрской пєчати	4
	Книга Василія Вєликого острозской пєчати	1
	Книга Калистъ называємая с толкованіємъ Евангєлія, вєтхая	1
	Книга Ефрєма в купѣ и Доровєя нравоучитєлная московской пєчати	1
	Часослововъ пєчєрской пєчати чєтири, с коих вєтхій одинъ	4
	Ѱалтырь с толкованіємъ пєчєрской пєчати	1
	Апостоловъ пєчєрской пєчати	2
	Книга Камєнь Вѣры пєчєрской пєчати новая	1
	Книга Лѣствичникъ скорописный	1
	Ермолой нотный писанный	1
	Книга називаємая Вѣнєцъ пєчєрской пєчати	1
	Книга Ключъ Разумѣнія пєчєрской пєчати	1
	Октоиховъ пєчєрской пєчати новыхъ	2
	Октоихъ старый пєчєрской пєчати	1
	Патєрыкъ пєчєрской пєчати	1
	Книгъ чвєртковыхъ.	
	Акаѳистовъ пєчєрской пєчати новыхъ	5
	Ѱалтырєй пєчєрской пєчати	2
	Павєчєрниковъ пєчєрской пєчати	4
	Книга называємая Діоптра лвовской пєчати	1
	Книга называємая Доровєй пєчєрской пєчати	1
	Трєбниковъ пєчєрской пєчати два	2
	Служєбниковъ пєчєрской пєчати	3
	Тєтрадь называємая Номоканонъ Каѳоличєской вѣры	1
	Акаѳистъ Стителю Хрстову Николаю с чудєси	1
	Книга называємая Камєнь с працы правды, на полскомъ діалєктѣ	1

	Книга называємая Лютня Апполинова полская	1
	Книга Мєсїя полская	1
	Ирмолоєвъ нєнотныхъ пєчєрской пєчати	2
	Ирмолой писанный нотный	1
	Книга О вѣры єдиной Апостолской Цєркви	1

Арк. 22 зв.		
	Трєбниковъ пєчєрской пєчати два. Одинъ новый, а другій вєтхій	2
	Книгъ осмушныхъ.	
	Служєбниковъ под золото оправныхъ пєчєрской пєчати	2
	Служєбниковъ в простой оправѣ вєтхихъ	2
	Наука о тайнѣ покаянія пєчєрской пєчати	1
	Книга называємая Дыскурсы латинская	1
	Книга О вѣры Каѳоличєской	1
2	Въ ономъ мн͠стрѣ трапєза дєрєвяная с̑ цєрквою о єдыной главѣ. На*д* олтарємъ баня покрыта gонтою вєтхою с̑ дєрєвянымъ крєстомъ, а трапєза вся покрыта дранью съ двома ганками с̑ одною противъ трапєзы кєлією и двома чуланами. Так жє и въ трапєзѣ с двома чуланами всѣхъ двєрєй на кругахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ восѣмь, дєвятыє двєры, которыми въ цєрковь ходятъ двойчатыє на кругахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ. Олтаръ, цєрковъ и трапєза съ сѣньми, ганками вымощєны помостомъ дощатымъ. Во всєй цєрквѣ, трапєзѣ, кєліи и чуланахъ оконъ чєтырнадцять въ дєрєво оправныхъ.	
	Въ олтарѣ прєстолъ во имя прєподобныхъ о*т*цъ Антонія и Ѳеодосїя Пєчєрскихъ обложєнъ крашєниною пєстрою. А свєрху gолю топєлястою с красными лиштвами, спєрєда с мишурнымъ пузумєнтомъ.	
	На прєстолѣ антиминсъ выпєчатанный на полотнѣ, посвящєнъ митрополитомъ Московскимъ Тимоѳеємъ Щєрбацкимъ 1764 года.	1
	При нємъ литонъ чєрный италїанскій.	1
	На прєстолѣ гробниця сєрєбрєнная чєканно*й* роботы, при нєй около крєста каралги три.	1
	Тамъ жє на прєстолѣ икона распятїя Гсп͠дня на поло*т*нѣ писанная.	
	При стѣнѣ жєртвєнникъ, свєрху покритъ красною gольью вєтхою с сѣткою мишурною, а съ пєрєда обложєнъ бумажною выбойкою так жє вєтхою.	1
	На жєртвєннику икона распятїя Господня на поло*т*нѣ,	1
	и икона Снятія с̑ крєста на мѣдной бляхѣ.	1
	За царскими враты привѣсная катапєта*с*ма гарусу кра*с*ного вє*т*хая.	1

Арк. 23		
	За прєстоломъ на горнємъ мѣстѣ икона Спаситєля на полотнѣ писанная в рямахъ.	1
	Въ олтарѣ шкафъ о двохъ ящиках.	1
	Въ цєркви иконостасъ вовся вєтхій с царскими враты прорѣзными и с сѣвєрными двєрми на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ с рүчкою и клямкою жєлѣзными.	
	При нємъ над царскими враты икона Успєнія Прєстѣя Бдцы на полотнѣ писанная въ рямах дєрєвяныхъ.	1
	При царскихъ вратахъ двѣ иконѣ высящїє на мѣдѣ въ рямахъ дєрєвяныхъ писанныє, с одной стороны Спаситєля и Богоматєрє, а с дрүгой стороны мучєника Созонта, сщ҃нномучєника Симєона и Ангєла Хранитєля.	2
	Прєд царскими враты аналогїй для иконы, покрытъ бѣлою вєтхою таѳою и подсвѣщникъ дєрєвяный малїованный точєный.	1
	Над сѣвєрными двєрми икона Богоматєрє с прєдстоящими Антонїємъ и Ѳеодосїємъ Пєчєрскими.	1
	По правую сторонү икона распятія Гсп҃дня,	1
	а по лѣвую сторону Ст҃итєля Николая на полотнѣ писанныє.	1
	Два крилосы правый и лѣвый о чєтырєхъ формах.	2
	Въ трапєзѣ пѣчъ зєлєная с комєнкомъ с кирпича здѣланнымъ. Над покутьємъ иконъ намѣстныхъ на полотнѣ писанныхъ въ рямахъ дєрєвяныхъ.	2
	При ныхъ привѣсная лампада мѣдная.	1
	А по лѣвой сторонѣ икона Богоматєрє на полотнѣ писанная.	1
	Мєжду окнами икона Богоматєрє с прєдстоящими мучєницами.	1
	Панагїя складная на индїйскомъ орѣхѣ въ мѣдь оправная.	1
	При нєй воздухъ зєлєной матєрїи,	1
	и тарѣлокъ цѣновыхъ двѣ.	2
	Чаша цѣновая с крышкою для трысвятого	1
	Звонокъ спижєвый малый	1
	Посуда трапєзная.	
	Блюдъ цѣновыхъ болшихъ глубокихъ вєтхих двоє	2
	Блюдъ цѣновыхъ болшихъ мѣлкихъ	2
	Блюдъ мєншыхъ цѣновыхъ глубоких	6
	Блюдъ мѣдныхъ двоє	2

Арк. 23 зв.		
	Посуда трапєзная.	
	Тарѣлокъ глубокихъ цѣновыхъ сѣмъ	7
	Тарѣлокъ мѣлкихъ цѣновыхъ вєтхихъ	8
	Квартъ цѣновыхъ болшихъ без кришєкъ вєтхих	2
	Квартъ мєнших глиняныхъ покощүваныхъ с крышками цѣновыми	2
	Ножовъ столовыхъ въ разныхъ чєрєнках паръ шєсть	6
	Скатєртєй трапєздныхъ двѣ	2

	Противъ трапєзы въ кєлїи с҃ чуланомъ живєтъ столяръ монахъ Спирыдонъ и содєржитъ вси столярскіє инструмєнты. Но понєжє онъ з дозволєнія бывого игумєна їєромонаха Өєоктиста отлучился из монастыря въ Давїдгородокъ отъ 22 числа прошєдшого мая по нѣкоторому подряду и болшую часть инструмєнтовъ с собою забралъ, а въ мн҃стрѣ досєлѣ нє являлся. Того ради опись столярскихъ инструмєнтовъ отлагаєтся до прибытія єго монаха Спиридона.	
	Кухня трапєзная рублєнная на паляхъ бывымъ игумєномъ соборнымъ старцємъ о*т*цємъ Доροөѣємъ состроєнная, понєжє сгорѣла, то нє вєсма далєко отъ оной здѣлана кухня бывымъ игумєномъ їєромонахомъ Руфомъ из драни.	
	При кухнѣ посуды:	
	Казановъ болшыхъ мѣдныхъ	2
	Казановъ мєншыхъ мѣдныхъ жє	2
	Рондлїовъ мѣдныхъ срєдныхъ	2
	Пановка мѣдная на ножкахъ жєлѣзныхъ	1
	Сєкира кухєйная	1
	Ножовъ годныхъ к роботѣ	3
	Сѣкачъ	1
	Тагановъ жєлѣзныхъ	2
	Рожєнъ жєлѣзный для пєчєнія рыбы	1
	Сковорода жєлѣзная с чєплѣю	1
3	Кєліи игумєнскіи крайнє вєтхіє. Крытыє драню крайнє вєтхою жъ, при нихъ ganокъ и сѣны. Кєлія игумєнская жылая с҃ двома чуланами, а трєтимъ кладовымъ. Противная кєлія с трома чуланами, с которыхъ одинъ съ пєрєгородкою. Въ игумєнской кєліи пѣчъ зєлєная съ комєнкомъ с кирпича здєланнымъ.	

Арк. 24		
	А въ противной кєліи пѣчъ бѣлая такъ жє с҃ комєнкомъ с кирпича здѣланнымъ. Во всѣхъ кєліяхъ и чуланахъ окошокъ одина*д*цять, и двоє малєн҃кихъ. А всѣхъ	13
	Двєрєй на крукахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ 12, въ томъ числѣ с нутряными замками двоє и и съ защєпками	12
	Кєлїи и чуланы, сѣни и ganки вымощєны помосто*мъ* дощатымъ	
	А во всѣхъ кєліяхъ столовъ	5
	Въ игумєнской кєліи на столѣ круцификсъ рѣзанный с подножіємъ одинъ стоячій	1
	Икона новая болшая, писаніємъ изображєно Спаситєля и Богоматєрь стоящихъ, въ рямахъ дєрєвянныхъ малїованныхъ	1
	Икона коронація Прєс҃тыя Б*д*цы.	1
	Икона распятыє Господнє на полотнѣ малїованноє	1
	Иконъ намѣстныхъ на блятахъ малїованныхъ въ ряма*х* пара	1
	Иконъ Богоматєрныхъ писа*н*ныхъ на полотнѣ въ ряма*х* дєрєвяны*х*	2
	Иконъ Апостолски*х* и протчи*х* шлїонской роботы, бумажныхъ, крайнє ужє вєтхихъ дєсять штукъ	10

	Портрєтъ государыни Елисаветы на полотнѣ писа*н*ный въ рямахъ дєрєвяныхъ розмаліованныхъ	1
	Портрєтъ митрополита Кієвского Йоасафа Кроковского, на полотнѣ писанный въ рямахъ бѣлыхъ	1
	При стєнѣ часы въ дєрєвяномъ пудєлку за стєкломъ розбиты*мъ* съ звонкомъ и с҃ вагами оловяными на шнурахъ	1
	Килимовъ при стєнѣ прибитыхъ вєтхихъ	2
	При кєліи шкафовъ столярской роботы три	3
	Лохань жолтой мѣди	1
	Фаєрка жєлѣзная	1
	До оной чашєцъ красной и жолтой мѣды	2
	Чайникъ красной мѣди с҃ крышкою	1
	Блюдо вєликоє цѣновоє	1
	Мисъ вєликихъ цѣновыхъ с҃ ушками	2
	Полумисковъ цѣновыхъ вѣтхихъ	2
	Блюдъ цѣновыхъ новыхъ глубокихъ	6
	Тарѣлокъ цѣновыхъ вновь издєланныхъ	15
	Ножовъ с҃ роговыми чєрєнками па*р*	15
	Ложокъ цѣновыхъ сѣмъ, в томъ чи*с*лѣ одна сламана	7
	Чарокъ сєрєбрєнныхъ водчаныхъ чєканной роботы	12
	Лихтарєй мосєнжныхъ с҃ щипцами	2
	Чарка болшен҃кая сєрєбрєнная под цапу	1
	Подносъ цѣновый на трєхъ ножкахъ болшый	1

Арк. 24 зв.		
	Звєрцадло чвєртковоє	1
	Пєчать мн҃стырская с҃ вырєзанїємъ на мѣдѣ Прєображєнія Гспд҃ня	1
	Можчиръ малый мосієнжный с҃ тлучкомъ жєлѣзнымъ	1
	Ложко складноє кожєю оббитоє вєтхєє	1
	Стуловъ крайнє ужє вєтхихъ	3
	При кєліи имѣєтся для цєрковной надобности воску пүдовъ два и фүнтовъ два.	2 2
	Фляша мѣдная	1
	Гарнєцъ мѣдный	1
	Кварта мѣдная	1
	Полквартовка мѣдная	1
	Бєзмѣнъ жєлѣзный.	1
	При кєліи книга Статутъ Вєликого Княжєства Литовского пєчатный на полскомъ діалієктѣ въ листъ	1
	Книга Инвєнта*р* зовомая на полскомъ жє діалєктѣ въ лїстъ	1
	Книга Новый Ак҃тъ полская	1
	При кєліи щєты	1
	На оныхъ кєліяхъ игумєнскихъ горница чєломъ на мн҃стръ стоячая, с костковаго дєрєва рублєнная. При нєй двєри на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ с клямкою жєлѣзною *ж*.	
	На горници окошокъ вєтхихъ въ олово оправныхъ	4

	При кєліи стєк҄ляной посуды:	
	Бутловъ болшихъ крүглыхъ	3
	Бутыль	2
	Слоєвъ два, с коихъ одинъ болшый, а дрүгій малый	2
	Глєчикъ хрүсталный с ручкою	1
	Стакановъ чистого стєкла 6. С коихъ одинъ спорчєнный	6
	Рюмокъ водчаныхъ двѣ, с коихъ одна такжє спорчєнная	2
	Графинчиковъ два	2
	Кєліи братєрскіє	
4	Кєлія близъ игумєнской состоящая с҄ сѣньми и трома чуланами и с҄ косткового дєрєва рүблєнная. Въ нєй пѣчъ кахлєвая зєлєная с҄ комєнкомъ кирпичнымъ выводнымъ. Двєрєй на крүкахъ и завѣса*х* жєлѣзныхъ с҄ защєпками пять. А у одныхъ сѣнєчныхъ двєрєй завєртка дєрєвяная. Въ кєлїи жъ въ срєднємъ чуланѣ замокъ жєлѣзный нутряный.	
	Въ прихожой кєліи на стѣнѣ икона Богоматєрє на полотнѣ писанная въ рямахъ дєрєвяныхъ	1
	А окошокъ въ дєрєво оправныхъ	5
	При той кєліи нагорү ходъ с҄ двєрми на крүка*х* и завѣсахъ жєлѣзныхъ с҄ клямкою и прибоємъ жєлѣзными жъ //	

Арк. 25		
	К҄ той кєлїи пристроєна малєн҄кая кєлія об одномъ окошкѣ съ пѣчью кахлєвою бѣлою, с҄ сѣньми малєн҄кими и двома двєрми на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ с҄ защєпками жєлѣзными.	
	Противъ пєрвой братєрской кєліи с҄ пєрєгородкою, дрүгая кєлія с҄ трома жъ чуланами, с҄ шєстю двєрми на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ с҄ защєпками жєлѣзными. А въ пєрвомъ чуланѣ замок нутряный жєлѣзный. Въ нєй пять окошокъ в дєрєво оправныхъ, въ томъ числѣ двойчатыхъ двоє. Пѣчъ кахлєвая зєлєная, с комєнкомъ кирпичнымъ выводнымъ. У кєліи то*й* двѣ иконы, одна Спаситєлєва, а дрүгая Богоматєрє на блятахъ дєрєвяныхъ и съ рямами дєрєвяными.	
	Въ томъ жє ряду трєтая кєлія вновь здѣланная с҄ сѣньми и трома чуланами, с пѣчью кахлєвою бѣлою и с҄ комєнкомъ кирпичнымъ выводнымъ. Въ нєй двєрєй на крүка*х* и завѣсахъ жєлѣзныхъ с҄ защєпками шєсть, а инныє и с҄ засовками жєлѣзными, и с҄ пятю окошками в дєрєво оправными.	
	Въ нєй икона на холстѣ писанная о чєтырєхъ лицахъ вєтхая в рямахъ.	1
	В нєй камєнь малярскій с курантомъ [?].	1
	Оныє братєрскіє кєліи под одну кровлю криты дранью подъ жєлѣзный гвоздь. А помостъ во всѣ*х* кєлія*х* и чуланахъ дощатый.	
	За трапєзою у оградѣ монастырской состоитъ кєлія с҄ сѣньми с҄ крүгляка рүблєнная, дранью крытая. Въ нєй пѣчъ варыстая с комєнкомъ простая, окошокъ двоє, двєрєй на крүкахъ и завѣсахъ	3

	желѣзныхъ троє.	
5	По другую сторону за трапезою баня с҃ сѣньми рублєнная, с҃ ганками, дранью покрыта. Двєры одны на крукахъ и завѣсахъ желѣзныхъ съ клямкою. Пѣчъ совсѣмъ исправная с҃ желѣзными двєрцами. Полатки и помостъ совсѣмъ вєтхїє и гнилыє.	
	Нєподалєчє оной банѣ ковалня вновь здѣланная с҃ кругляка рублєнная, досками покритая.	
	Въ нєй инструмєнтовъ:	
	Мѣхъ рємѣнный с трубою желѣзною	1
	Ковадло	1
	Шпиракъ	1
	Шрубєль	1
	Молотовъ ручныхъ три	3
	Клѣщей двоє	2
	Клѣщы одушныє	1
	Гвоздяниця	1
	Алписъ	1
	Шрубштубєль	1
	Шрубштакъ	1
	Обцєнки	1
	При нєй хата называємая шєвня рублєнная по*д* одною кришкою.	

Арк. 25 зв.		
6	Пєкарня с҃ сѣньми и комнатою, с кругляка рублєнная, дранью покрита. Двєрєй двоє на крукахъ и завѣсахъ желѣзныхъ с҃ защєпками желѣзными, трєтїє на крукахъ желѣзныхъ с҃ клямкою дєрєвяною, чєтвєртыє на пятки дєрєвяной с҃ завєрткою дєрєвяною.	
	При пєкарнѣ въ чуланѣ ситъ пять	5
	Рєшєтъ шєсть	6
	Ножовъ три	3
	и протчая надобная к пєчєнїю хлѣба посуда имѣєтся.	
	При пєка*р*нѣ состоитъ амбаръ для содєржанія муки, дранью критый, с҃ двєрми с҃ драни здѣланными, на пятки дєрєвяной с҃ засовкою дєрєвяною. Въ нємъ помостъ дєрєвяный крайнє вєтхій.	
7	Конюшня с҃ кругляка рублєнная, дранью покрытая.	
	Въ нєй хомутовъ с҃ гужами, дєками, супонями и нарытниками рємѣнными два	2
	Хомутовъ с҃ гужами, дєками, супонями рємѣнными бєзъ нарытнико*в*	2
	Арапникъ с҃ дєржалномъ очєрєтнымъ	1
	Лѣйци поєдынковыє рємѣнныє вєтхїє	1
	Уздъ рємѣнныхъ с҃ удылами	2
	Кантарєй рємѣнныхъ с҃ удилами два	2
	Уздъ старыхъ	5
	Шлєєкъ с конопєль плєтєнныхъ с҃ посторонками	2
	Грєбло желѣзноє	1

	Сѣдєлъ двоє	2
	Сѣдло полскоє одно вєтхєє	1
	Под оныє сѣдла войлоковъ повстяныхъ	2
	Шоръ пара	1
	Коляска одноконная со всѣми чєтырма колєсами кованными и съ запоною рємѣнною	1
	Коляска дрүгая на саняхъ окованная и с̾ запоною рємѣнною	1
	Тарадайка одноконная о чєтырєхъ колєсахъ вєтхая	1
8	Въ крүгъ монастырь оградою квадратною в полтора сажня по*д* линїю с̾ крүгляка рүблєнною въ шулы дүбовыє, с̾ исподнымъ в̾ попєрєкъ стѣны с̾ дубовыхъ колодъ подкладомъ, от полунощной стѣны до башнѣ восточной. А отъ восточной башни до полудєнной башни *ж*, а отъ туду чрєзъ браму до западной башни крытою о*б*вєдє*н*, с̾ вєрхнєю по обоихъ сторонахъ въ шєсть шалїовницъ под жєлѣзный гвоздь побытою крышкою. Отъ западной жє башнѣ к полунощной сторонѣ, провєдєна ограда бєз̾ крышки, а отъ туда вєликая часть ограды остаєтся старой и крайнє вєтхой. А нє во многихъ мѣстахъ оной по малой части нѣтъ.	

Арк. 26		
9	Въ оной оградѣ здєлано вновь по угламъ чєтиры башни, въ коихъ имѣєтся въ пєрвой засѣки для содєржанїя разныхъ хлѣбныхъ припасовъ, а въ наличности имѣєтся: овса корєцъ	1
	Ячмєню корцовъ два	2
	Жита зєрномъ корцовъ	20
	Бобу корцовъ	2
	Гороху гнилого полтора корца	1½
	Пшона чвєртка	1
	Маку чвєртка	1
	Солодү жытного корцовъ три с половиною	3½
	и посуды дєрєвяной доволноє чи*с*ло.	
	Въ нємъ двєры на крүка*х* и завѣсахъ жєлѣзныхъ с̾ нутрянымъ крѣпкимъ замкомъ и с̾ жєлѣзною клямкою.	
	Въ дрүгой башнѣ въ углѣ отъ полудєнной стороны содєржится шкура конская	1
	и тєлячая одна	1
	Посуда чєрєпяная: горшковъ	20
	Гладышовъ сорокъ два	42
	Макотра	1
	Рынка полывяная	1
	Цєгла въ двохъ стосахъ цѣлая и ламаная, а сколко оно*й* числомъ нє извѣстно.	
	Въ нѣй двєры на крүкахъ и завѣса*х* жєлѣзныхъ, с̾ жєлѣзнымъ засовомъ и с клямкою.	
	Въ трєтьєй уголной башнѣ от̾ западно*й* стороны содєржится монастырская горѣлка, коєй по пєрєсмотру явилось гарцєй	90

	В̾ нєй двєри на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ с̾ засовомъ жєлѣзнымъ с защепкою и с высящимъ замкомъ звнѣ.	
	Оныє три башни здѣланы с̾ крүгляка чєтвєроуголно бєз стєлѣ, а криты дранью осмогранно.	
	Чєтвєртая башня поставлєна въ углѣ от̾ полунощной стороны близъ игумєнскихъ кєлій на дубовыхъ паляхъ, въ коєй въ исподу имѣєтъ быть шафарня. А въ вєрху лѣтняя кєлія игумєнская с̾ ѕанкомъ, но в нєй помосту, стєлєй, двєрєй и оконъ нє имѣєтся, а толко начата крыть.	
	От̾ церкви болшой до колоколни прорѣзана дорога в проспєктъ и осажєна по обоимъ сторонамъ въ два ряды по*д* шнуръ вышнями и сливами.	
10	Въ срєдинѣ проспєкта монастырская колоколня, дѣлана фасоно*мъ* на подобіє колоколни Ближнєй пєщєры с двома рүндуками.	

Арк. 26 зв.		
	с̾ входнымъ и выходнымъ. Внутрь жє жє єя выводной потолокъ, а по сторонамъ в стѣнахъ, по правой сходы на колоколню, а по лѣвой чуланъ про всякой случай. При тѣхъ сходахъ и при чуланѣ двєрєй двоє на крукахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ с клямками и прибоями жєлѣзными. Въ друго̂мъ жє осмогранномъ апартамєнтѣ толко чєтиры крыжєвіє цирклєвыє свѣтлыє окна. Въ трєтьємъ жє апартамєнтѣ состоитъ звоновъ чєтири, с коихъ одинъ поболшїй, а три мєншихъ. Там жє в̾кругъ ѕанки с двома крилцями с точєныхъ балясъ с̾ галками. Въ вєрхъ жє звоновъ и банѣ мєжду штагами в̾ шїи по*д* ѕзимсомъ малїованныє Ст҃ыє Апостолы.	
	А в̾ вєрхъ полубанка по*д* ѕзимсомъ жє поставлєны Ст҃ыє Пророки.	
	На нєй в вєрху крєстъ жєлѣзный малїованный вышиною полтора сажня. Всєй колоколни вишины с крєстомъ и фүндамєнтомъ 19 сажєнєй с половиною мастєровыхъ, но оная колоколня нє совсѣмъ єщє окончєна.	
11	Въ концѣ проспєкта по срєдинѣ стѣны полудєнной оградной здѣлана с костково̂го дєрєва в̾ѣздная въ мн҃стръ брама, по угламъ вышєлїованная и досками гємблїованными по*д* жєлѣзный гвоздь побитая. При нєй с прїѣздү болшїє двєри жєлѣзными гвоздьми побитыє, на чопахъ жєлѣзныхъ с̾ жєлѣзными кунами и съ высящимъ болшымъ замкомъ. На нєй флюгєръ жєлѣзный на пуклѣ. В воротахъ калитка на крюкахъ и завѣса*х* жєлѣзны*х* с жєлѣзною клямкою.	
12	Чрєзъ оную жъ колоколню и браму, такжє в проспєктъ издѣла*н* мостъ чрєзъ всє болото, с парєнчами и пуклями.	
	Въ крүгъ жє оного мн҃стра и по под̾ помостъ прорѣзана с̾ рѣчки Цны вновь фоса и пропущена, которая и нынѣ тєчєніє имѣєтъ.	
	Внѣ оного мн҃стра нєподалєчє мосту состоитъ лїодовня крайнє вєтхая с сѣн̾ми, с крүгляка рүблєнная, дранью, а мѣстами соломою покрита. Въ нєй бочокъ порожнихъ	10

	При лїодовнѣ шопа с кругляка рүблєнная, соломою крытая для содєржанія посуды.	
13	Близъ оной лїодовнѣ гумно. Въ нємъ въ стогу початомъ жита нємолочєнного озимого копъ.	40
	При гумнѣ клуня сⷥ кругляка рүблєнная, соломою критая о двохъ болшихъ двєряхъ, с коихъ одны с прибоємъ и сⷥ жєлѣзною защєпкою, и с высящымъ замкомъ.	
14	За гумномъ обора. Въ нєй хлѣвовъ с кругляка рүблєнныхъ, соломою критыхъ шєсть.	6
	А самый сѣнникъ сⷥ кругляка жъ рүблєнный и соломою критый.	

Арк. 27		
	Въ нихъ скота:	
	Коровъ дойныхъ с тєлятами	18
	Коровъ яловыхъ	5
	Назимковъ два	2
	Свинєй въ сажѣ кормится три. А три убито на сало	3
	Свинєй надворныхъ старыхъ	38
	Поросятъ	10
15	Близъ оного гумна дворєцъ монастырскїй. Въ нємъ близъ воротъ свѣтєлка, с пѣчью кахлєвою бѣлою и камєнкомъ выводнымъ. С кругляка рүблєнная, крайнє вєтхая, дранью покрыта, сⷥ сѣн҃ми и чуланомъ для дойва здѣланнымъ. Въ нєй оконъ три	3
	Двєрєй на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ сⷥ клямками двоє, а трєтїи на пятки дєрєвяной	3
	Въ свѣтлици иконъ три, с коихъ одна Спаситєлєва, другая Богоматєрня, а трєтая многихъ Ст҃ыхъ	3
	Въ ономъ дворцѣ пєк*ар*ня сⷥ сѣньми и коморою сⷥ кругляка рүблєнная, колотыми досками крытая. Въ нєй пѣчъ варыстая простая, оконєцъ чєтвєро, одно бєз окошка. Двєрєй троє с кои*х* одны на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ, а двоє пятка*х* дєрєвяныхъ.	
	При лучнику привѣсъ жєлѣзный	1
	При дворцѣ гусакъ старый	1
	Гусєй старыхъ	2
	Гусєй молодыхъ	10
	Пѣвєнь	1
	Курєй старыхъ	3
	Курєй малыхъ	9
	Для золѣнья платья горщокъ мѣдный	1
16	При ономъ дворцѣ на*д* рѣчкою Цною вїнокурня сⷥ солодовнєю сⷥ кругляка рүблєнная, крайнє вєтхіє, дранью покрыты.	
	Въ вїнокурнѣ пѣчокъ новыхъ пять	5
	Въ пѣчкахъ котловъ мѣдныхъ гончыхъ три, с трүбами и притрүбками мѣдными	3
	Котєлъ мѣдный затиралный	1
	Баня мѣдная сⷥ крышкою, трүбами и притрүбками мѣ*д*ными *ж*	1

	При пѣчкахъ трүбниця с колоды здѣланная	1
	Лємбикъ с крышкою и двома трүбами мѣдными	1
	К оному лїємбику триногъ жєлѣзный	1

Арк. 27 зв.		
	Трүбничка с трүбами мѣдными двома	1
	Лагуновъ водчаныхъ сѣмъ	7
	Лагунъ горѣлчаный мѣрою гарцєй в восѣмънадцять	1
	Кадєй затїорныхъ пивныхъ и бражныхъ сѣ*мъ*	7
	Бочокъ затїорныхъ двѣ	2
17	Конюшня с҆ крүгляка рүблєнная, при нєй двєри дощатыє, жєлѣзнымъ гвоздомъ побитыє, на пятки жєлѣзной и с куною жєлѣзною. При двєрахъ защєпка з двома прибоями жєлѣзными и с҆ высящимъ замкомъ.	
	Въ конюшнѣ пара конєй каштановатыхъ	2
	Конь сивый	1
	Конь тємногнѣдый	1
	Конь вороный слѣпый, которымъ затїоръ возять	1
	При той конюшнѣ всплошъ амбаръ с҆ крүгляка дѣлан҆ный с҆ конюшнєю по*д* одну крышку, драньо по*д* гвоздь дєрєвяный крытый. Въ нємъ двєри дощатыє гвоздьємъ жєлѣзны*мъ* обитыє, на чопѣ и кунѣ жєлѣзной, при нихъ клямка жєлѣзная с҆ двома прибоями.	
	Въ нємъ возъ полскій, зєлєною фа*р*бою малїованный, кожєю снутра выбитый, с пєрєднєю и заднєю кєлнями кожєю обитыи. На нємъ заднїи колєса вкрүгъ кованнїи, с рыхвами и букшами жєлѣзными, пєрєднихъ колєсъ нѣтъ	
	Возовъ глабчастыхъ шєсть, чєтыри возы с колєсами, а до двохъ возовъ колєсъ нѣтъ	6
	Сани дощатыє красною фарбою малїованныє вєтхіє	1
	Сани вєликіє обшивни	1
	Станокъ колясочный зимный	1
	Тарадайка вєтхая бєз҆ колєсъ на паса*х* рємѣнныхъ зшыванныхъ одна	1
	Въ сєлѣ Дятловичахъ:	
18	Каплиця с҆ крүгляка дѣланная, и отєсанная з҆ стєлєю дощатою, мало нє доконченною, драньо по*д* гвоздь жєлѣзный крытая, бєзъ окошокъ, двєрєй и помоста. Около оной каплицы цвинтаръ оградою вєтхою с҆ крүгляка рүблєною обвєдєнъ.	

Арк. 28		
19	Близъ цвинтаря шпиталь. Въ нємъ хата з сѣньми и коморою с҆ крүгляка дѣланыи, драньо по*д* гвоздь дєрєвяный крытыи. Въ хатѣ пѣчъ простая варыстая, икона на одномъ блятѣ Спаситєля и Богоматєрє. Оконъ троє, а чєтвєртоє малєнкоє бєз҆ стєкла. Двєрєй на пяткахъ дєрєвяныхъ чєтвєро.	
	Из внѣ в҆ шпиталѣ мєждү окошками икона Всѣхъ Скорбящыхъ радость.	

20	Корчма вновь состроєнная. Въ нєй хата, комора и сѣны с кругляка рублєнныє, дранью, а индѣ соломою крытая. Комора вымощєна дощатымъ помостомъ, в хатѣ помосту нѣтъ. Стєля мало годящаясь, окошокъ въ хатѣ и комори чєтиры, двєрєй троє на крукахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ. Въ хатѣ пѣчъ варыстая, въ сѣняхъ ворота въєздныє з драни здѣланныє.	
	При корчмѣ кварта мѣдная	1
	Полквартовка жєстяная	1
	И кватырка жестяная *ж*	1
21	На Хоминщинѣ близъ дороги здѣланъ заводєцъ кирпичный. Въ нємъ для выпалки пѣчъ с кирпича здѣланная, сверху дранью по*д* дєрєвяный гвоздь покрытъ.	
	При нємъ повѣтокъ двѣ, подля того заводца для сушєнія цєглы, дранью жъ покрыты.	
22	Нєдалєчє дворца монастырского на рєци Цнѣ состоитъ Скитокъ. Въ кругъ обвєдєнъ баркономъ с кругляка рублєннымъ въ шулы дубовыє. Въ нємъ входныє двєры одни на пятки дєрєвяной и с завєрткою дєрєвяною. До нєго ходъ чєрєзъ всє болото здѣланъ с рублєнного бруса на паляхъ, вєтхій ужє.	
	Въ нємъ ульєвъ с пчєлами	4
	А порожныхъ ульєвъ	13
23	На рєкѣ Цнѣ грєбля, на нєй два спуста яловыє, а на трєтомъ спустѣ мєлница о двухъ млиновыхъ мучныхъ колахъ с камѣньємъ вєрхнимъ и споднимъ. Валовъ два с рихвами и чопами жєлѣзными, вєрєтєнъ, порплицъ и сталницъ двѣ.	
	При нєй инструмєнтовъ оска*р*довъ три	3
	Пилка попєчєчная одна	1

Арк. 28 зв.		
	Подданныє мнстырскіє сєла Дятєловичъ житєли:	Двори
1	Корнѣй Конопацкій, с чвєртѣ поля	1
2	Фєдоръ Конопацкій, с чвєрти	1
3	Дємко Конопацкій, с полволоки поля	1
4	Макаръ Гопта, с трєтины	1
5	Пилипъ Гопта, с шєстины	1
6	Омєлянъ Гопта, с шестины	1
7	Омєлянъ Конопацкій, с трєтины	1
8	Иванъ Носковичъ, с осмины	1
9	Тимохъ Харытоновичъ, с шєстины	1
10	Владымєръ Коцюба, с чвєрти	1
11	Васко Лєвша, с полволоки	1
12	Михайло с двома братами с чвєрти	1
13	Мартинъ Брєзина, коваль с осмины	1
14	Сємєнъ Носковичъ, с осмины	1
15	Сидоръ Чорноѡкій, с чвєртѣ	1
16	Андрєй Романцовъ, с полволоки	1

17	Антонъ Брєзина	1
18	Пѣтрүкъ Харитоновичъ, с полⷥволоки	1
19	Ониско Коцюба, с чвєртьи	1
20	Стєпанъ Коцюба, сⷥ шєстины	1
21	Василь Швєй, сⷥ осмины	1
22	Яковъ Коваль, с волоки бєзⷥ осмины	1
23	Пєтрүкъ Коцюба, сⷥ осмины	1
24	Яковъ Брєзина, с чвєртьи	1
25	Стєпанъ Косачъ, с полволоки	1
26	Кондратъ Бондаръ, сⷥ полволоки	1
27	Вдова Бушилиха, с полволоки	1
28	Андрєй Чорноокій, с шєстины	1
29	Сємєнъ Чорноокій, с чвєртьи	1
30	Иванъ Чорноокій, с чвєртьи	1
31	Иванъ Никитчикъ, сⷥ осмины	1
32	Николай Никитчикъ, с осмины	1
33	Михайло Жүкъ, с полволоки	1
34	ДанилоНосковичъ, сⷥ чвєртьи	1
35	Алєѯ҃ѣй Чорноокый, сⷥ шєстины	1
36	Зѣнонъ Литвинъ, сⷥ осмины	1

Арк. 29		
	Монастырского засѣву въ сєй описѣ нєизяснєно по той причинѣ, что обстоятєлной справки было забрать нѣпочему ибо и тѣ людє, которыє засѣвали, сколко и чєго засѣяно знать нє могутъ, и записки при монастырѣ нє сискалось. А сколко из мн҃*с*тырского поля какого хлѣба по окончаніи жнивъ собрано будєтъ, о томъ въ Кієво-Пєчєрскую Лаврү обстоятєлная вѣдомость прислана будєтъ.	
1	Вѣдомства оного мн҃*с*тря сєло Люлинєцъ. Въ нємъ дворєцъ мн҃*с*тырскїй. Въ дворцѣ кєліи зⷥ gанкомъ с косткового дєрєва рүблєнніи, вновь построєнніи, дранью по*д* гвоздь дєрєвяный крыты. С нихъ одна кєлїя игумєнская с двома чуланами въ одынъ ходъ ис кєліи, а въ дрүгой и зⷥ сѣнєй.	
	Въ кєліи пѣчъ зєлєная кахлєвая с выводнымъ внутрь кєліи камєнымъ, а изⷥвнѣ лѣскою оплєтєннымъ и глиною обмаза*н*нымъ комєнкомъ. Столъ на ножкахъ точєныхъ здєланный, скатєртю простою покрытый.	
	Въ кєліи икона Богоматєрє сⷥ двойчатыми двєрцами, на которы*х* с одной стороны написано Архангєла Михаила, а сⷥ дрүгой Прєподобного Онуфрїя.	
	Противъ оной кєліи чрєзъ сѣны противная кєлія с двома жъ чуланами, с которыхъ пєрвой чуланъ с покладнымъ чуланомъ и исⷥ покладного чулана ходъ на дворъ.	
	Пѣчъ зєлєная кахлєвая с комєнкомъ, внутрь кєлїи камє*н*нымъ, а извнѣ лѣскою оплєтєннымъ и глиною обмазаннымъ.	
	Въ той кєліи икона распятїя Господня на полотнѣ писа*н*ная.	

	Всѣхъ двєрєй на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ дєсять	10
	Одны с нүтрянымъ замкомъ, двоє с клямками, а про*т*чыє с защєпками жєлѣзными. Окошокъ дєсять, стєкла аркушєвого въ замазку дѣланныє. При нихъ оконницъ дєсять, с коихъ пять на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ, а пять на дєрєвяныхъ пяткахъ, с крүчками жєлѣзными.	
	Въ кєлїяхъ столовъ (с зачислєнїємъ і въ кєлїи игумєнско*й*) чєтыри	4
	Кєлїи, чуланы, сѣни и ganки вымощєны помостомъ дощаты*мъ*.	
	При кєлїи кожъ юхтовыхъ выдѣланныхъ двѣ	2
	Противъ оныхъ кєлїй лїодовня с сѣньми, дранью крытая съ двома двєрми, на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ с҃ защєпками жєлѣзными.	
	Комора кладовая с крүгляка рүблєнная, досками крытая. Въ нєй хлѣбныхъ припасовъ: муки ржаной полтора корца	1½
	Пшєници зєрномъ чвєртка	1
	Бобу корєцъ	1
	Сѣма лняного чвєртокъ три	3//

Арк. 29 зв.		
	Крүпъ грєчаныхъ осмина	1
	Крүпъ ячныхъ чвєртка	1
	Муки пшєничной осмина	1
	Сєчєвици чвєртка	1
	Гороху чвєртка	1
	Вовны рүнєцъ сѣмъ	7
	Проса чвєртка	1
	Дїогтю полбочонка	
	Ячмєню корєцъ	1
	Ваги жєлѣзомъ окованныє	1
	Пєкарня с крүгляка рүблєнная, досками покрытая, с҃ сѣньми и чуланомъ рүблєнными *ж*. Въ нєй двєрєй чєтвєро, с коихъ одны на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ, а троє на дєрєвяныхъ пятка*х*.	
	У воротъ оного дворца новосостроєнъ амбаръ вєликїй, нєвымощєнъ и бєз двєрєй и нєдокрытъ. Основанъ на дубовыхъ въ зємлю убитыхъ сваяхъ.	
	Въ ономъ дворцѣ гүмно, въ крүгъ барканомъ с крүгляка огорожєно.	
	Въ нємъ жита нємолочєного въ трохъ стогахъ копъ	115
	Овса нємолочєного пол҃осми копи	7½
	Клүня с крүгляка рүблєнная, соломою покрытая, двєрєй на дєрєвяныхъ пяткахъ чєтыри, с коихъ одны с жєлѣзною клямкою и высящимъ замкомъ.	
	Шопа на сєми столпахъ, соломою крытая, под нєю тєнєтъ лосинныхъ штукъ дєсять	10
	Обора хлѣвовъ вновь с҃ крүгляка рүблєнныхъ, соломою крытыхъ шєсть	6
	Въ ныхъ скота:	
	Овєцъ старыхъ	11

	Барановъ	10
	Овєцъ молодыхъ	10
	Козловъ	5
	Козъ	6
	Козєнятъ	6
	Быковъ старыхъ	12
	Быковъ молодшихъ	10
	Коровъ дойныхъ	4
	Тєлятъ чєтвєро	4

Арк. 30		
	Яловица старая	1
	Молодыхъ яловичокъ	9
	Тєлятъ прошлой осєни родившихся	9
	Кнуръ	1
	Свиннєй	4
	Поросятъ болшихъ	3
	Поросятъ мєншихъ	9
	Гусакъ	1
	Гусєй троє	3
	Гусєнятъ	6
	Качєровъ	2
	Утокъ	3
	Пѣвєнь	1
	Курєй	9
	Пчєлъ: на гумнѣ мн͠стырскомъ при клунѣ ульєвъ три	3
	Въ саду при кєлїяхъ игумєнскихъ ульєвъ	3
	Въ урочищи Устромѣ улєй	1
	Въ урочищи у прохода улєй	1
	За озєромъ улєй	1
	На Кизимовѣ грүдку улєй	1
	У дворца урочища улєй	1
	Въ урочищи Слєпєтныщахъ улєй	1
	Въ урочищи на залѣсѣ улєй	1
	За дворцємъ у пасѣцѣ улєй	1
	Въ урочищи Чєртєжищахъ улєй	1
	Въ урочищи Накойвичъ улєй	1
	Въ Кравцовомъ лѣску улєй	1
	Подля рѣки у кобыля́ улєй	1
	А порожныхъ ульєвъ на разныхъ стайлахъ двадцять.	
2	Въ ономъ сєлѣ Люлинцѣ цєрковь храма Воздвижєнїя Чєстного Крєста Господня, с крүгляка рүблєнная, и с҃ выводною срєднєю главою, с косткового дєрєва рүблєнною, на которой маковиця и полубанокъ крыты вєтхою ꙃонтою. А баня срєдняя вєтхою дранью покрита, олта*р* критъ.	

Арк. 30 зв.		
	новою дранью, по*д* гвоздь жєлѣзный, а бабинєць вєтхою дранью. На срєднєй главѣ и над олтарємъ крєсты жєлѣзныє, в церквѣ оконъ въ дєрєво оправныхъ дєсять, двєрєй на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ двоє, западныє двєры с̆ нутрянымъ замкомъ, защєпкою и прибоємъ жєлѣзнымъ, а олтарныє с̆ засовкою.	
	Свнутра в нєй иконостасъ, с̆низу намѣстныє иконы на дєрєвяныхъ блятахъ, а въ вєрху Апостолы с Пророками на полотнѣ писанныє.	
	При нємъ на намѣстной иконѣ Спаситєлєво*й* на главѣ корона сєрєбрєнная, чєканной прорѣзной роботы бєз̆ позолоты с̆ крєстомъ	1
	На намѣстной иконѣ Богоматєрнєй коронъ сєрєбрєнныхъ чєканной прорѣзной роботы бєз позолоты двѣ	2
	Привѣсовъ малыхъ два, а трєтій крєстъ	3
	Прєд̆ Спаситєлєвою иконою аналогій с̆ храмовымъ образомъ покрытъ зєлєнымъ гарүсомъ.	
	Подсвѣщниковъ точєныхъ малїованныхъ стоячыхъ чєтыры,	4
	а пятый подсвѣщникъ мєншый	
	Прєд архієрєємъ лампада з бѣлой жєсти	1
	Крилосовъ два дощатыхъ простой роботы.	
	На правомъ крилосѣ столъ для книгъ, скатєртю бѣлою критый.	
	Аналой для книгъ покрытъ полотномъ.	
	Корогвєй чєтиры	4
	Столєцъ для ос̆щєнія хлѣбовъ накрытъ полотномъ.	
	Панѣкадило малєн̆коє посрєдѣ цєрквє высящоє дєрєвяноє	1
	Въ олтарѣ прєстолъ обложєнъ о*т* вратъ выбойкою бумажною разноцвѣтною, а по сторонамъ таѳою зєлєною, а свєрху атласомъ пасистымъ.	
	Антыпєда с парчицы старой пасистая	1
	На нємъ антиминсъ выпєчатанный на холстѣ, посщ̆ѣнъ митрополитомъ Московскимъ Тимоѳєємъ Щєрбацки*м* 1764 го*ду*.	
	При нємъ литонъ шєлковый вышнєвый	1
	Гробниця оловяная с крєстомъ	1
	Крүцификсъ дєрєвяный с лицями на мѣди кра*с*ной малїованый	1
	Крєстъ рѣзаный въ сєрєбро оправный с̆ сєдєсомъ цѣновымъ	1
	Другой крєстъ рѣзаный в сєрєбро оправный с сєдєсомъ цѣновымъ	1
	Крєстъ рѣзаный на кипарисѣ въ цѣнь оправный бєз сєдєса	й
	Подсвѣщниковъ жолтой мѣди два	2

Арк. 31		
	Жєртвєнникъ спєрєда обложєнъ гарусомъ зєлєнымъ, а с̆право*й* стороны полотномъ с̆ шєлкомъ шитымъ.	
	На жєртвєннику сщ̆єннїи сосуды, а имєнно: чаша сєрєбрєнная, с внутрь вызолочєнная, чєканной роботы	1
	При нєй дискосъ, звѣзда и ложица сєрєбрєнныє	3
	А копїє жєлѣзноє	1
	Другая чаша оловяная вєтхая	1

	При нєй дискосъ оловяный, звѣзда мѣдная, а ложица оловяная	3
	Подсвѣщникъ мѣдный	1
	Кадѣлница мѣдная новая	1
	Кадѣлница другая мѣдная старая	1
	Щипцы жєлѣзныє 2, одны болшыє, а другіє мєншыє	2
	На горнємъ мѣстѣ изображєніє Вєчєри Господнєй.	
	По праву сторону изображєніє Спаситєлного Источника, а по лѣвую на жєртвєнницѣ Распятїя Гсп҃дня.	
	Иконъ въ олтарѣ праздничныхъ	12
	Икона на бляхѣ жєлѣзно*й*, с одной стороны Сошєствіє Святаго Духа, а с҆ другой Усѣкновєніє Ст҃аго Иоанна Прє*д*тєчи	1
	Прочихъ въ олтарѣ иконъ старыхъ и новыхъ	11
	Крєстовъ дєрєвяныхъ малїованныхъ три, нємалїованый одинъ	4
	За царскими вратами запона штомєтовая красная вєтхая	1
	Сщ҃єнничєскіє одєжды:	
	Ризы gрєзєту зєлєного с҆ камьєю красною gрєзєтною жъ, новыє	1
	Ризы пол҆gрєзєтныє зєлєныє с҆ камьєю блакитною полgрєзєтною жъ	1
	Ризы gоли жолтой с҆ камьєю gолєвою жъ	1
	Ризы атласовыє жолтыє, с камьєю красною gолєвою	1
	Ризы тємноблакитныє gолєвыє с҆ камьєю па*р*чєвою оливковою вєтхою с҆ золотымъ по*д* камьєю пузумєнтомъ	1
	Ризы полуштофовыє зєлєныє, с҆ камьєю жолтою матєрїалною	1
	Ризы пасистыє каламайковыє	1
	Ризы gолєвыє gранатовыє с҆ камьєю жолтою парчєвою, около камьи обложєны лєнтою золотою, с пятьма пугвицами сєрєбрєнными	1
	Ризы gолєвыє на полѣ зєлєномъ с красными квѣтами	1
	Ризы gолєвыє блакитныє вєтхїє, с камьєю зєлєною gолєвою *ж*	1

Арк. 31 зв.		
	Ризы атласовыє с҆ камьєю атласовою блакитною парчєвою, вєтхіє	1
	Ризы матєрїалныє красныє вєтхіє	1
	Ризы матєрїалныє жолтыє вєтхіє	1
	Єпатрахїлѣ	
	Єпатрахиль gрєзєту красного новый	1
	Єпатрахиль полуgрєзєтный новый	1
	Єпатрахиль полутабєнковый бѣлый, вєтхій	1
	Єпатрахиль gоли жолтой с окладками блакитными	1
	Єпатрахиль полуатласовый красный с҆ окладками зєлєными, вєтхій	1
	Єпатрахиль рытого бархату красного, вєтхій	1
	Єпатрахиль штофовый квѣтчастый бѣлый, вєтхій	1
	Єпатрахиль бархату алого, вєтхій	1
	Єпатрахиль gоли красной, вєтхій	1
	Єпатрахиль gоли зєлєной, вєтхій	1
	Єпатрахилєй старынныхъ разной матєріи	3
	Єпатрахиль каламайчатый, вєтхій	1

	Подрѣзники:	
	Подризникъ золотомъ и сєрєбромъ на полотнѣ въ низу шытый одинъ	1
	Подризникъ золотомъ и шєлкомъ чєрнымъ на полотнѣ вⷭ низу шытый	1
	Подризникъ золотомъ и шєлкомъ зєлєымъ на полотнѣ въ низу шытый	1
	Подризникъ заболочью шытый	1
	Подризниковъ простого полотна вєтхи*х*	2
	Подризникъ краснымъ шєлкомъ шытый, вєтхій	1
	Подризникъ новый заболочью шитый, вновь прибылный	1
	Нараквици:	
	Нараквици красныє gрєзєтовыє	1
	Нараквици красныє бархатныє	1
	Нараквици парчєвыє разноцвѣтныє	1
	Нараквицъ разной матєрїи разноцвѣтныхъ, паръ восѣмъ	8

Арк. 32		
	Стихаръ діаконскій жолтой матєріи, вєтхій	1
	Воздухи	
	Воздухъ гаптованый на красномъ атласѣ, вєтхій	1
	При нємъ покровцовъ гаптованыхъ жє	2
	Воздухъ gоли бѣлой с лиштвами таѳовыми красными	1
	При нємъ покровцовъ такой жє матєріи	2
	Покровєцъ парчєвый зєлєный сⷭ лыштвами красными	1
	Воздухъ табѣновый, на нємъ крєстъ золотомъ, а по сторонамъ квѣтки вышитый	1
	Воздуховъ разной матєріи вєтхихъ два	2
	Покровцовъ разной жє матєріи вєтхи*х*	4
	Плащєниця малїованная на полотнѣ швабскомъ	1
	Поясовъ матєрїалныхъ три	3
	Поясовъ матєріалныхъ жє крайнє вєтхи*х*	2
	Платки	
	Платковъ шолковыхъ два, в то*мъ* числѣ одинъ золото*мъ* шитый	2
	Платковъ бѣлыхъ полотняныхъ золотомъ и шєлко*мъ* шитыхъ	3
	Платковъ швабского полотна вєтхи*х*	2
	Платковъ бумажныхъ	2
	Книги въ листъ	
	Євангєліє въ бархатъ красный оправноє, сⷭ штучками с обоихъ сторонъ и клябъурками сєрєбрєнными рысованными пєче*р* печати	1
	Євангєлїє в кожи настиланноє лвовской пєчати	1
	Євангєліє Страстноє въ тєтрадь оправноє пєчєрско*й* пєчати	1
	Трафолой пєчєрско*й* пєчати	1
	Октоихъ пєчєрско*й* пєчати	1
	Тріодь постная пєчєрской пєчати	1
	Тріодь цвѣтная лвовской пєчати	1

	Апостолъ пєчєрской пєчати	1
	Часословъ пєчєрской пєчати	1
	Трєбникъ старый пєчєрской пєчати	1
	Служєбникъ лвовской пєчати	1
	Ирмолой старый писанный	1

Арк. 32 зв.		
	Книгъ чвєртковыхъ	
	Слүжєбникъ пєчєрской пєчати	1
	Ѱалтырь пєчєрской пєчати	1
	Ермолой пєчєрско*й* пєчати	1
	Правилникъ пєчєрско*й* пєчати	1
	Трєбникъ бєз҃ заглавія дрєвный	1
	Книгъ въ осмуху	
	Тріодь цвѣтная московской пєчати	1
	Трєбникъ лвовской пєчати	1
	Близъ оной цєркви колоколня, с косткового дєрєва рүблєнная, дранью по*д* гвоздь жєлѣзный крытая с сходами.	
	На нєй колоколовъ малыхъ имѣєтся три	3
	Нєдалєчє цєркви шинкъ мн҃стырскій с крүгляка рублєн*н*ый, дранью вєтхою крытый.	
	Въ нємъ посуды:	
	Кварта жєстяная	1
	Полквартовка жєстяная	1
	Кватырка жєстяная	1
	Лѣйка жєстяная	1
	Разного засѣву: въ урочищахъ	

		Корци	Чвєрт	Осмины
	На пляцү ярыци посѣяно	-	3	1
	У мосту ярици корцовъ	5	1	1
	На Бохановѣ	1	2	-
	Тамъ жє на Бохановѣ посѣяно	3	-	-
	Коло Глины посѣяно	1	3	-
	Ї того корцовъ	12	2	1
	На Бохановѣ посѣяно овса корцовъ	2	3	-
	У мосту корцовъ	2	-	-
	За Глиною посѣяно	1	3	-
	На Вєликой нивѣ посѣяно корцовъ	3	-	-
	На Бохановѣ посѣяно корцовъ	3	-	-
	Под Глиною посѣяно	2	1	-
	Итого корцовъ	14	3	-

Арк. 33				
	Под Глиною посѣяно пшєници	1	-	-
	Под пасѣкою посѣяно осминъ	-	-	3
	Итого	1	-	3
	Гороху посѣяно на пляцү осминъ	-	-	3
	На городѣ посѣяно бобу чвєртку	-	1	-
	Конопєль на городѣ *ж* посѣяно чвєртокъ	-	3	-
	Ячмєнь посѣяно на Бохановѣ чвєртокъ	-	3	-
	На Вєликой нивѣ	-	1	-
	На Бохановѣ жъ посѣяно ячмєнь	2	1	-
	Тамъ жє на Бохановѣ	1	1	-
	На Бохановѣ жъ	2	-	-
	Въ чєтырєхъ мѣстах на Бохановѣ посѣяно ячмєнь	4	-	-
	У городѣ посѣяно чвєртокъ	-	3	-
	Итого корцо*в* ячмєню	12	1	-
	Проса на Бохановѣ посѣ*я*нно чвєртку	-	1	-
	На Бохановѣ посѣяно грєчки корцовъ	7	-	-
	Там жє на Бохановѣ посѣяно корцовъ	8	-	-
	На Бохановѣ жъ посѣяно сєчєвици чвєртку	-	1	-
	Да льну осминъ три	-	-	3

	Станъ монастырскїй	
	Въ нємъ хата болшая зъ сѣньми с крүгляку рублєнная, досками покрытая, оконъ простыхъ въ дєрєво оправныхъ троє.	
	Близъ оной хаты два свирна с крүгляка жъ рүблєнныє для сохранєнія рибы. Въ хатѣ, сѣняхъ и свирняхъ двєрєй чєтвєро, с кои*х* тры на крүкахъ и завѣсахъ жєлѣзныхъ, а чєтвєртыє сѣнєчныє на пятки дєрєвяной.	
	Тамъ жє и шопа соломою крытая.	
	При нємъ наличныхъ вєщєй:	
	Нєводъ новый болшый одинъ	1
	Нєводъ старый болшій жє	1
	Нєводъ малый	1
	Сѣтєй старыхъ	3
	Поплавовъ три	3
	Сѣжєй старыхъ три	3

Арк. 33 зв.		
	Жаковъ старыхъ	20
	Новыхъ жаковъ шє*сть*	6
	Кошовъ	5
	Нєрєтовъ старыхъ	15
	Устычковъ двѣстѣ	200
	Човновъ болшыхъ	4

	Плавниковъ малыхъ	2
	Шугалѣя великая обшивєнь	1
	Шостовъ и с҇ жєлѣзомъ два	2
	Шугалѣя малая вєтхая	1
	Коц҇цовъ двадцять	20
	Пѣшня одна	1
	Застүпъ	1
	Сокиръ двѣ	2
	Скубля одна	1
	Рѣзцовъ два	2
	Остєй двоє	2
	Свєрдловъ два, одинъ с каракулкою, а дрүгой простый	2
	Сковорода	1
	При лучныку прывѣсъ жєлѣзный вєтхїй	1
	Дорожокъ три	3
	Ножовъ три	3
	Удокъ двадцять три	23
	Пилка малая	1
	Цєбровъ	5
	Бочокъ варовныхъ	2
	Широтвасъ	1
	Бочонковъ малыхъ	10
	Бовтовъ жєлѣзо*м* окованныхъ	3
	Шєсцы до волока и с жєлѣзомъ	2
	Вєровокъ новыхъ три	3
	Вѣсєлъ дєсять	10
	Брүсъ одинъ	1

Арк. 34		
	Подданныє мн҇стырскіє сєла Люлинца житєли:	
1	Войтъ Пєтро Гнѣдко с чвєртѣ поля	1
2	Василь Дятловєць с трєтины поля	1
3	Алєѯѣй Радїоновичъ с полволоки поля	1
4	Василь Радіоновичъ с чвєртѣ	1
5	Кирило Радіоновичъ с трєтини	1
6	Павло Радіоновичъ с чвєртѣ	1
7	Кирило Дятловєць с шєстини	1
8	Прокопъ Карпуковичъ с трєтини	1
9	Иванъ Карпуковичъ с чвєртѣ	1
10	Иванъ Ковалєвичъ с шєстини	1
11	Самойло Нєвдахъ с шєстины	1
12	Евфимъ Нєвдахъ с шєстины	1
13	Стєпанъ Чымбаръ с шєстины	1
14	Василь Нєвдахъ с шєстины	1
15	Сємєнъ Нєвдахъ с шєстины	1

16	Андрєй Головничъ с осмины	1
17	Иванъ Головничъ с осмины	1
18	Матвѣй Головничъ с осмины	1
19	Антонъ Кравєць с чвєртѣ	1
20	Антонъ Харытоновичъ с чвєртѣ	1
21	Иванъ Сєргѣйчикъ с шестины	1
22	Пєтро Громко с полволоки и осмины	1
23	Андрєй Харытоновичъ с чвєртѣ	1
24	Яковъ Харытоновичъ с шєстины	1
25	Иванъ Лысїй с трєтины	1
26	Игнатъ Харытоновичъ с чвєртѣ	1
27	Фєдоръ Ковалєвичъ с шєстины	1
28	Кондратъ Ковалєвичъ	1
29	Андрєй Ковалєвичъ с чвєрти	1
30	Маѯимъ Ковалєвичъ с чвєрти	1
31	Макаръ Харытоновичъ с шестины	1
32	Фєдоръ Гнѣдко с осмины	1
33	Давидъ Бурєйко с чвєртѣ	1

Арк. 34 зв.		
34	Маѯимъ Бурєйко с чвєртѣ	1
35	Иванъ Киптєвичъ с чвєртѣ и с осмины	1
36	Стєпанъ Прїймакъ с шєстины	1
37	Матвѣй Бузынчикъ с шєстины	1
38	Иванъ Харытоновичъ с чвєртѣ	1
39	Тимохъ Драничъ с трєтины	1
40	Иванъ Олышкєвичъ с полволоки	1
41	Кузма Гнѣдко с чвєртѣ	1
42	Григорый Король с чвєртѣ	1
43	Корнѣй Гон́ко с шєстини и пол осмины	1
44	Дмитро Королєвъ с чвєрти	1
45	Захаръ Касюковичъ с осмины	1
46	Давидъ Касюковичъ с осмины	1
47	Кузма Гнѣдко с чвєртѣ	1
48	Грыгорый Громко с шєстины и пол осмины	1
49	Лєско Жа*р*ко с трєтины	1
50	Михайло Давыдчикъ с трєтины	1
51	Алєѯѣй Давыдчикъ с шєстины и осмини	1
52	Прокопъ Даниловъ с осмины	1
53	Павло Олишкєвичъ с шєстины и пол осмины	1
54	Грыгорый Шостакъ с чвєртѣ и с осмины	1
55	Стєпанъ Давыдчикъ с чвєртѣ	1
56	Алєѯѣй Наумовичъ с шєстины	1
57	Данило Наумовичъ с трєтины	1
58	Фєдоръ Мовчановичъ с шєстины	1

59	Грыгорый Жарко с трєтины	1
60	Василь Мовчановичъ с шєстины	1
61	Василь Гнѣдко с трєтины	1
62	Григорый Павлюковичъ с шєстины	1
63	Ѳєдоръ Даниловъ с чвєртѣ	1
64	Мойсѣй Павлюковичъ с шєстины	1
65	Тимоѳєй Павлюковичъ с шєстины	1

Арк. 35		
66	Ѳєдоръ Дѣйчикъ с трєтины	1
67	Матвѣй Хотѣйчикъ с трєтины	1
68	Иванъ Сєчєвиця с чвєртѣ	1
69	Евфимъ Головничъ с шєстины	1
70	Павло Головничъ с шєстины	1
71	Ѳєдоръ Головничъ с трєтины	1
72	Яковъ Касюковичъ с полволоки и осмины	1
73	Алєѯѣй Крычукъ	1
	Боярє:	
	Макаръ, Андрєй и Григорїй Пыжєвскїє.	

ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 загальночерн., спр. 273, арк. 16-35зв. Оригінал.

Библиография

Источники

Центральний державний історичний архів України, ф. 128, оп. 1 загальночерн., спр. 251. *Справа про переміну ігумена приписного Дятловицького монастиря ієромонаха Руфа і призначення на його місце ієромонаха Феоктиста у 1767 р.*

ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 загальночерн., спр. 273. *Справа про переміну ігумена приписного Дятловицького монастиря ієромонаха Феоктиста Яворського і призначення на його місце ієромонаха Савватія у 1770 р.*

ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 вотч., спр. 3161. *Справа про отримання ігуменом приписного Дятловицького монастиря ієромонахом Феоктистом Яворським ордерів з Києво-Печерської лаври і рапорти про ведення будівельних робіт.*

Литература

Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы да гісторыі царквы ў Беларусі XV–XIX стст. у фондзе "Канцылярыя мітрапаліта грэка-уніяцкіх цэркваў у Расіі": Даведнік. Склад. С.І. Паўловіч, Т.М. Мальцава, Мінск-Полацк 1999.

Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы да гісторыі царквы ў Беларусі XVI–XIX стст. у фондах гістарычных архіваў Украіны: Даведнік. / Склад. С. І. Паўловіч, Т. М. Мальцава, Мінск-Полацк 2001.

Документы по истории православной церкви на Беларуси XVIII–XX вв. в фондах государственных архивов Республики Беларусь: Межархив. справочник. / Авт.-сост. О. А. Добычина и др., Минск 2003.

Зверинский Василий, *Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Преобразования старых и учреждение новых монастырей с 1764–95 по 1 июля 1890 год*, т. 1, Санкт-Петербург 1890.

Ильин Александр, *Дятловичский Спасо-Преображенский монастырь*, Лунинец 2013. // Информ-прогулка. Еженедельное информационное издание. //http://www.inform-progulka.by/ru/134/culture/5108/"Лунінецкі-сшытак-Спецвыпуск-№6".htm

Ильин Александр, Игнатюк Елена, *Библиотека и архив Дятловичского Спасо-Преображенского монастиря* // Берасцейскія кнігазборы: праблемы і перспектывы даследавання: матэрыялы і да клады II Міжнар. навук.-практ. канф., Брэст, 31 мая – 3 чэрвеня 2012 г. / Брэсцкі абласны выканаўчы камітэт, Брэсцкая абласная бібліятэка імя М. Горкага, Брэсцкі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.С. Пушкіна; склад.: А.М. Мяснянкіна, Т.С. Кавенька; пад агул. рэд. М.В. Нікалаева, Брэст 2013.

Историко-статистическое описание Минской епархии, составленное ректором Минской епархии архимандритом Николаем, Санкт-Петербург 1864.

Коласаў Леў, *Дзяцелавіцкі манастыр* // Памяць. Гісторыка-дакументальная хроніка Лунінецкага раёна. Мінск, 1995. с. 82-88. // Прыватны праект С. Сахвон. Лунінецкі край. // http://luninetsm.at.tut.by/pamiac.html

Рункевич Стефан, *История Минской архиепископии (1793-1832)*, Санкт-Петербург 1893.

Фонды Национального исторического архива Беларуси: справочник. / Сост. Г. Е. Акулович [и др.], Минск 2006.

ЦДІАК України. Фонд 128, *Києво-Печерська лавра. Предметно-тематичний покажчик* / Упорядник С. Р. Кагамлик, Київ 2008.

Титов Федор, *Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII–XVIII вв. Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII–XVIII вв.*, Киев 1905, т. 1-3.

URSZULA PAWLUCZUK

Жировицкий монастырь в межвоенный период

Słowa kluczowe: Monastycyzm, Żyrowice, Kościół prawosławny
Keywords: Monasticism, Zhyrovitse, Orthodox Church

Streszczenie

Żyrowicki monaster w okresie międzywojennym

Monastery, które znalazły się na terytorium II Rzeczypospolitej na nowo musiały szukać swej tożsamości w zupełnie odmiennych warunkach prawno-organizacyjnych i politycznych. Położenie prawno-organizacyjne monasterów w II Rzeczypospolitej wynikało z ogólnej polityki państwa wobec Kościoła prawosławnego. W diecezji grodzieńsko-nowogródzkiej w okresie międzywojennym funkcjonowały trzy monastery: św. św. Borysa i Gleba w Grodnie (męski), Zaśnięcia NMP w Żyrowicach (męski), Narodzenia Matki Bożej w Grodnie (żeński). Funkcjonowanie monasteru żyrowickiego w okresie międzywojennym było trudne z uwagi na ubogi stan materialny oraz nieprzychylnie nastawione władze lokalne. Roszczenia wobec majątku klasztornego wysuwał także Kościół katolicki. Monaster Zaśnięcia NMP w Żyrowicach w okresie międzywojennym był jednym z głównych ośrodków kultowych Kościoła prawosławnego. Do Żyrowic pielgrzymów przyciągała cudowna ikona Matki Bożej. Zakonnicy z Żyrowic odgrywali ważne rolę wśród społeczności prawosławnej.

Abstract

Zhyrovitse monastery in the mid-war period

Monasteries that found themselves in the territory of the Second Polish Republic had to look for their identity again in completely different legal, organizational and political conditions. The legal and organizational position of monasteries in the Second Polish Republic resulted from the general policy of the state towards the Orthodox Church. There were three monasteries in the Grodno-Novogrodek diocese in the interwar period: St. st. Borys and Gleb in Grodno (male), Dormition of the Blessed Virgin Mary in Zhyrovitse (male), Nativity of the Mother of God in Grodno (female). The functioning of the monastery in Żyrowic in the interwar period was difficult due to the poor material condition and the unfavorable attitude of local authorities. The Catholic Church also put forward claims against the monastic property. The Dormition of the Blessed Virgin Mary Monastery in Zhyrovitse was one of the main cult centers of the Orthodox Church in the interwar period. The miraculous icon of the Mother of God attracted pilgrims to Zhyrovitse. The monks from Zhyrovitse played an important role among the Orthodox community.

[1] Urszula Anna Pawluczuk PhD in history, professor at the University of Białystok.

Монашество играло и играет важную роль в жизни Православной Церкви[2] Монастыри всегда были источниками духовной жизни, становясь, таким образом, фундаментом христианства. Монастырские центры оказывали влияние на политику государства. Монархи относились к инокам как к людям, обладающим неоспоримым авторитетом, голос которых обычно учитывался при принятии политических решений.

Св. Паисий Величковский так охарактеризовал монашеское служение: «монах является исполнителем заповедей Христа. Это совершенный христианин, ежедневно, добровольно принимает смерть и постоянно добровольно умирает в духовных трудах. Монах является столпом неутомимости, глубиной смирения, источником слёз, сокровищницой чистоты (...) Это человек презирающий всё, что в мире признаётся прелестным, сладостным, славным и привлекательным. (...) Монах – это тот, кто постоянно смиряет собственную природу и не ослабевает в хранении чувств.»[3].

Иноки больших и малых монастырей в межвоенный период продолжали соблюдать великую традицию жизни восточного монашества[4]. Фунуционирование монастырей, после перемен, которые они пережили в XIX в., было настоящим испытанием для всей Православной Церкви. Обители, которые оказались в границах Польской Республики, должны были заново отстраивать свою самобытность в совершенно новых политических и правовых условиях. Организационно-юридическое положение монастырей во Второй Речипосполитой было следствием общей политики государства по-отношению к Православной Церкви. Статус православных монастырей регулировался каноническим правом и церковной традицией. В условиях Польской Республики их функционирование зачастую зависело от соответствующего решения государственной власти. В первые годы существования Польской Республики, во время неконтролируемого процесса ревиндикации, были уничтожены многочисленные обители. Часть монастырского имущества была присвоена государством сразу же после войны, прежде чем насельники успели вернуться из «беженства», в т.ч. в Красностоке, Березвече, Супрасле, Лесной, Турковицах. Большую часть монастырского имущество государственные власти

[2] Подробнее о монашестве в 1918-1939 гг.: U. A. Pawluczuk, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007; та же, *Monastery prawosławne w niepodległej Polsce 1918-1939*, [в:] *O niepodległości ekumenicznie: Wyznawcy różnych Kościołów dla Rzeczypospolitej (1918-1939)*, ред. S. Bober, S. Żurek, Lublin 2018, c. 185-198.

[3] Paisjusz Wieliczkowski, *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, Białystok 1995, c. 126.

[4] См. : U. A. Pawluczuk, *Monastycyzm Kościoła prawosławnego w I Rzeczypospolitej,* [в:] *Rola Kościoła w dziejach Polski. Kościoły w Rzeczypospolitej* ,Warszawa 2017, c. 355-366.

передали Католической Церкви в собственность или в пользование. Другие обители православные иноки должны были оставить вследсвие процесса ревиндикации. Такая судьба встретила монастырь св. Марии Магдалины в Вильнюсе, св. Николая в Дубне. В свою черёдь насельники монастырей во Владимире Волынском и Захорове, невзирая на попытки защиты в суде, были вынуждены оставить своё имущество. Более того, большая часть монастырских земельных владений была конфискована в пользу государства у всех обителей, которых не затронул процесс ревиндикации. Значительная часть монастырских зданий была занята различными государственными институтами, что имело место в т.ч. в жировицким, зимненским и дерманским монастырях. Ситуация монастырей прямо указывала на необходимость как можно более быстрого общего урегулирования юридического положения Православной Церкви в Польской Республике. Уже только потом Церковь могла заняться борьбой за возвращение утраченного после Первой Мировой Войны, а также упорядочиванием иных сфер церквоной жизни.

Положение юридической неопределённости негативно сказывалос на материальной и организационной составляющей монастырей. Урегулирование правового статуса православных монастырей имело место в 1938-1939 гг., после реализации трёх этапов процесса ревиндикации. Компромисс, принятый между государственной властью и Православной Церковью, удовлетворял претензии Католической Церкви и перечёркивал возможность восстановления многих обителей. В конечном итоге урегулирование вопросов церковной собственности позволило юридически сохраниться 15-ти монастырям и нескольким скитам. Церковная иерархия, заключая компромисс с властями, согласилась на передачу Католической Церкви, или полному уничтожению таких важных в истории Церкви обителей, как Супрасльская Лавра, монастыри во Владимире Волынском, Захорове, Березвече, Красностоке, Лесной, Турковицах и многих других.

Оценивая решения церковной иерархии следует обратить внимание на то, что она не имела больших возможностей. Компромисс, заключённый в урегулированиях в 1938-1939 гг., гарантировал прававую защиту действующим православным монастырям и ликвидировал правовую неопределённость всей Православной Церкви. Необходимо подчеркнуть, что согласие на снижение числа обителей было продиктовано не только политикой уступок со стороны церковной иерархии, но и реальной насущной необходимостью реорганизации монастырской жизни. Положение, которое было до 1938 г., не соответствовало нуждам и экономическим возможностям Церкви. Принятое накануне Второй Мировой Войны церковными и государственными властями решение вызвало протест со стороны духовенства и верующих. Было понимание того, что ликвидация нескольких обителей перечёркивало многовековую традицию монашеской жизни. В многих случаях, как, например, в Турковицах, монастырь был

местом почитания чудотворных икон. Невзирая на произошедшие перемены, деятельность 15-ти монастырей и нескольких скитов свидетельствовала о большой динамике монашеской жизни в Польской Республике.

В гродненско-новогрудзкой епархии в межвоенный период действовали три монастыря: мужские свв. Бориса и Глеба в Гродно, Успения Пресвятой Богородицы в Жировичах и женский Рождества Пресвятой Богородицы в Гродно[5]. Успенский монастырь в Жировичах находился в слонимском повяте в Новогрудзком Воеводстве, 12 километров от Слонима. Монастырь находился в живописном месте, в окружении множества розливов реки Щары и близлежащих лесов и поэтому окресности монастыря называли «Слонимской Швейцарией»[6].

Возникновение монастыря было связано с явлением чудотворной иконы Богородицы в конце XV в., которое легло у основ одного из самых значительных святых мест в Великом Княжестве Литовском. Источники XVI-го века подтверждают, что монастырь был построен и наделён всем необходимым семьёй Солтанов, которая была одной из ктиторов Православной Церкви в Великом Княжестве Литовском. После принятия Солтанами Кальвинизма и отказа от ктиторства монастыря в истории обители настал униатский период. В 1613-1839 гг. жировицкий монастырь был важнейшим религиозным центром униатов. В 1726 г. папа римский Бенедикт XII (1724-1730 гг.) выразил согласие на коронацию чудотворной жировицкой иконы Богородицы. Торжественная коронация была совершена в жировицком монастыре 19 сентября 1730 г. митрополитом киевским и галицким Афанасием Щептицким (1729-1746 гг.). Василианский период монастыря значительно обогатил обитель в новые храмы и здания. В то же время василиане продолжали традицию просветительской деятельности монастыря. В 1810 г. жировицкий монастырь стал резиденцией грекокатолических брестских епископов, находящихся на постоянной основе в Новогрудке. По инициативе литовского епископа Иоасифа Семашко в 1828 г. монастырская школа была преобразована в униатскую духовную семинарию. Вместе с воссоединением униатской Церкви с Православной на литовских и белорусских землях в 1839 г. духовная семинария начала приготовление будущего православного духовенства. Семинария обладала богатой библиотекой, насчитывающей 5 тысяч томов, преимущественно богословского содержания[7]. В то время Жировичи стали столицей литовской епархии. Монастырь стал резиденцией литовских епископов, место

[5] В состав гроднеско-новогрудской епархии входили области двух воеводств: Белостоцкого и Новогрудского. Также относительно этнического состава епархия была разнородна и представляла собой своеобразный плавильный котёл польско-литовско-белорусской национальностей. См.: U. A. Pawluczuk, *Władycy grodzieńscy w II Rzeczypospolitej,* „Bielski Hostinec", 2018, № 58, с. 70-79.

[6] *Православные монастыри Беларуси,* Минск 2003, с. 52-65.

[7] Каталог Библиотеки Духовной Семинарии в Жировичах за 1873 год находится в Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Biblioteka, f. 41-31.

пребывания консистории и, естественно, семинарии. Православная Литовская Духовная Семинаря пребывала при монастыре до 1845 г., когда по решению Святейшего Синода резиденция епископа, духовной консистории и семинарии были перенесены в Вильну.

Вышеперечисленные изменения привели к новому развитию монашеской жизни в Жировичах. В монастырь вернулись иноки, которые ранее были перенесены из Жирович в Бытень. Обитель по-прежднему была почитаемым святым местом. Во время важнейших праздников, таких как Покров Пресвятой Богородицы (14 октября) и Успения (14 (28) августа) в монастырь приходили тысячи богомольцев. Монастырь по-прежднему играл важную роль в обучении молодёжи. При монастыре, также, действовала школа дьяков и псаломщиков, приходская церковная школа и «грамота». Все монастырские строения требовали основательных ремонтов. В 1865 г. архим. Николай (Редутто) от имени насельников монастыря на страницах «Литовских Епархиальных Ведомостей» призывал верующих оказать помощь в ремонтных работах [8]. В конце XIX в. храмы и монастырские здания были обновлены и обнесены новым каменным ограждением. Монастырь стал резиденцией викарных епископов литовской, а затем гродненской епархии. Кроме того, в монастыре было возраждено в 1872 г. церковное братство, членами которого были в т.ч. находящийся на покое и живущий в монастыре архиепископ минский Михаил (Голубович), архимандрит Николай (Редутто), проф. Николай Извеков и другие преподаватели духовных школ, а также множество близживущих верующих. Иноки занимались также благотворительностью обезпечивая приют для мальчиков, в т.ч. детей солдат, которые погибле в русско-японскую войну 1905 года [9].

Во время Первой Мировой Войны убранство жировицкий церквей вместе с чудотворной иконой Богородицы было перевезенов Москву и помещено в подвалах Собора Василия Блаженного (Покрова Пресвятой Богородицы)[10]. Монастырский архив хранился в Новороссийске[11]. Во время войны немцы использовали монастырь как тюрьму, а иконостас церкви

---

[8] «Литовския Епархиальныя Ведомости», Вильна 1865, с. 970-976.

[9] Подробнее об истории жировицкого монастыря: W. Charkiewicz, *Od Żyrowic do Wilna,* „Słowo”, 1928, № 269-270; тот же, *Żyrowice – łask krynice*, Słonim 1930; тот же*, Z mynułoho Żyrowickoj Semynarii*, „Analecta OSBM”, Lwów 1928, т. 1-2; А.А. Асипчук, *Жировичи. Гистаричны нарис*, Kliūlend 1980; Антоний (Мельников), *Жировицкий монастырь в истории западно-русских епархий,* Одесса 1964 (рукопись); A. Mironowicz, *Jozafat Dubieniecki – Historia Cudownego Obrazu Żyrowickiego,* „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, т. 1-2 (133-134), Lublin 1994, с. 213-232. О жировицком братстве см.: A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej,* Białystok 2003, с. 149.

[10] Антоний (Мельников), *Жировицкий монастырь в истории западно-русских епархий,* с. 153.

[11] Там же.

свт. Николая использовали как дрова[12]. В 1921-1939 гг. Жировичи вновь оказались в границах Речипосполитой[13]. В монастырь вернулись иноки. Обитель вновь стала важным духовным центром, так как архимандрит Тихон (Шарапов) привёз обратно чудотворную икону Богородицы, которая после закрытия большевиками Собора Василия Блаженного, пребывала в Екатерининской пустыни под Москвой [14].

Функционирования монастыря в межвоенный период было очень тяжёлым по причине недостаточного материального обеспечения и неприязненного отношения местной администрации. Претензии в отношении церковного имущества предъявляла Католическая Церковь[15]. Новогрудский воевода считал, что жировицкий монастырь носит антигосударственный характер и его закрытие было бы желательно «по причине того, что он является местом, которое сосредотачивает наиболее враждебные по-отношению к полтской государственности элементы и оттуда всяческими методами распространяется недовольство в среде местного православного населения[16]. Прежде всего воевода жаловался на архимандрита Тихона (Шарапова), который занимался антигосударственной деятельностью и не допустил измерения монастырских владений землемерами[17]. Министерство Религиозных Вероисповеданий и Публичного Просвещения немедленно отозвалось на предложение новогрудского воеводы. Министерство не хотело закрывать монастырь, однако требовало немедленного отстранения от должности настоятеля архимандрита Тихона (Шарапова) и не предоставления ему никакой должности на территории епархии, так как «архим. Тихон не пренебрегает никакой возможностью выразить свою ненависть по-отношению к польским властям» [18].

До войны монастырю принадлежали 325 десятин земли. Государственный Распределительный Комитет 16 июля 1921 г. большую часть земли передал польскому государству, оставляя монастырю 36 га.[19].

---

[12] Там же; A. Mironowicz, *Józef Dubieniecki –historia cudownego obrazu żyrowickiego,* „Rocznik Teologiczny", R. XXXIII, z. 1, Warszawa 1991, c. 203.

[13] *Национальный архив Республики Беларусь ,Минск* **(***далее-НАРБ***)** , Ф. 325, оп. 128, Л. 10-11, 14-16. Список бездействующих монастырей в 1919-1921 годах в бывшей Гродненской губернии.

[14] Антоний (Мельников), *Жировицкий монастырь в истории западно-русских епархий,* с. 219.

[15] Там же, с. 220-222.

[16] Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (*далее***:** AAN, MWRiOP), syg. 1227, k. 10-11. Отчет Новогрудского воеводы , Министерству религиозных конфессий и общественного просвещения от 30 июня 1924 г.

[17] Там же, syg. 1232, k. 492-494. Письмо Министерства религиозных конфессий и общественного просвещения, епископу Гродненской епархии Алексию от 30 июня 1924 г.

[18] Там же.

[19] Prawosławne Archiwum Metropolitalne w Warszawie (***далее***: PAM), syg. 1937. Монастырь в Жировицах. Отчет о материальном состоянии монастыря от 31 марта 1937 г. и 3 апреля 1937 г.

Согласно с измерением земли, уоторая имело место 30 октября 1927 г., владения монастыря составляли 38,7361 га., в т.ч.: 4,0982 га. заняты монастырскими постройками, 23,4405 га. обрабатываемой земли, 9,2050 га. сенокосов, 0,5205 га. лесов (в двух местах), 0,1780 га. пруда, 1,2939 га. заняты дорогами и каналами [20]. Монастырские власти, равно как и сам митрополит, многократно старались вернуть присвоенные государством земли. В заявлениях подчёркивалось, что присвоенме государством практически всего монастырского земельного имущества имело место без согласия духовной власти. Обращались, также, с просьбой оставить монастырю необходимых для функционирования зданий, свдов, леса, мельницы, крпичной мастерской [21]. Монастырю принадлежали: каменная соборная церковь Успения Пресвятой Богородицы (построенная в 1760 г. на месте деревянной цкеркви, сгоревшей в 1520 г., на месте явления Пресвятой Богородицы в 1493 г.); пристроенная к собору каменная церковь, т.н. тёплая, свт. Николая, соединённая с каменным братским корпусом; церковь Богоявления (построенная в 1672, на месте второго явления пресвятой Богородицы); деревянная церковь св. Георгия на кладбище (построенная ок. 1700 г.); каменная колокольня напротив Собора; деревянная часовня Успения Пресвятой Богородицы в лесу «Викня», ок. 1,5 км. от монастыря[22].

В 1921 г. у монастыря была отобрана одна каменная церковь, находящаяся в монастырском саде – Воздвижения Креста Господня (построенная в 1769 г.) и передана католическому приходу. Католический приход получил также 16,5237 га. земли, забранной у монастыря Государственным Распределительным Комитетом[23]. Большинство монастырских зданий (жилых и хозяйственных) в 1924 г. государственные власти передали сельскохозайственно-лесничей школе, которая функционировала в Жировичах до 1939 г. Школа получила в своё распоряжение также оставшуюся частьземли, отобранной у монастыря в 1921 г.[24]. Оставшимися зданиями, принадлежащими монастырю, были: двухэтажный каменный братский корпус, соседствующий с Собором (4 комнаты, 15 братских келий, трапезная, кухня, кладовая, 6 корридоров); соседствующее с другой стороны Собора двухэтажное каменное здание (склад зерна); небольшие каменные пристройки с двух сторон колокольни, построенные в 1929 и в 1931 гг.; деревянный монастырский магазин; одноэтажный каменный дом (ранее монастырская гостинница) с тремя комнатами; одноэтажный деревянный дом, т.н. Епископский[25]. Монастырь, также, располагал несколькими

[20] Там же.
[21] Там же, syg. 938. Файлы жировицкого монастыря.
[22] Там же, syg. 1937. Монастырь в Жировичах . Отчет о материальном состоянии монастыря от 31 марта 1937 г. и 3 апреля 1937 г.
[23] Там же.
[24] Там же.
[25] Там же.

хозяйственными строениями, построенными, преимущественно, в межвоенный период: деревянный сарай, каменное здание с хозяйственной кухней и столярской мастерской, каменный хлев, два каменных сарая, два деревянных сарая для хранения сена. Монастырь располагал достаточным для своих нужд количеством хозяйственных животных: 4 лошади, 14 штук крупного рогатого скота, 5 свиней и домашнюю птицу, а также хозяйственный инвертарь: плуги, бороны, культиватор, возы и сани[26].

Проблема функционирования монастыря вновь появилась в 1934 г., когда Министерство Религиозный Вероисповеданий дало распоряжение воеводам составить список монастырей с указанием какие из них следует закрыть. На этот раз новогрудский воевода не нашёл никаких поводов для закрытия монастыря, поскольку обитель была бедная и представляла угрозы польскому государству[27]. Недвижимость монастыря требовала безотлагательных ремонтов. «Храмы и монастырские здания находились в таком состоянии, что минимальное опоздание с ремонтами, при этом капитальными, привело бы к полному разрушению одних зданий, и состоянию непригодности других»[28]. Финансовые возможности монастыря были невелеки. Иноки содержали себя с доходов, которое давало небольшое земельное хозяйство, садов и пожертвований верующих (при монастыре действовал приход для ок. 2 тысяч верующих). Годовой доход составлял ок. 5,5 тысяч злотых и покрывал исключительно содержание 42 насельников монастыря[29]. Дополнительные доходы монастырю должна была приносить аренда «епископского дома» с прилегающим к нему садом, а также гостинницы. Епископский дом был арендован частным лицом, Павликовским, за 300 злотых в год, который, в свою очередь, оддал в аренду часть здание жировичскому самоуправлению за 1 800 злотых в год. Здание было приведено арендатором в полную непригодность, а монастырский сад вырублен. Монастырь вызвал в суд арендатора, который, в силу судебного решения, должен был в 1933 г. покинуть монастырский дом. В последующие годы монастырь осуществил ремонт здания и вновь отдал в аренду большую его часть раз жировичскому самоуправлению за 600 злотых в год, и двум частным лицам за 10 и 15 злотых в месяц. Арендаторы, однако, не соблюдали условий договора, а монастырь был вынужден платить налоги от аренды. Отсутствие возможности заплатить налог, который в 1937 г. вместе с процентами составлял 400 злотых, привело вновь к судебному разбирательству. В пос-

[26] Там же.
[27] AAN, MWRiOP, syg. 1232, k. 67-69. Список монастырей, которые должны содержаться в соответствии с заявлениями компетентных воевод, с указанием количества земли, находящейся в их владении (номера, данные митрополитом Дионисием в 1934 году).
[28] PAM, syg. 1473. Файлы жировицкого монастыря. Письмо наместника монастыря архимандрита Бенедикта митрополиту Дионисию от 30 мая 1939 г.
[29] Там же, syg. 1937. Монастырь в Жировичах. Отчет о материальном состоянии монастыря от 31 марта 1937 г. и 3 апреля 1937 г.

ледующие годы монастырь предназначил здание для паломников. В 30-е гг. монастырь отдал в аренду сад за 800 злотых в год[30]. Монастырские власти стремились развивать свою пасеку, которая имела 9 ульев. Природные условия для пасеки были очень благоприятные, однако нехватало иноков, которые одладали необходимыми знаниями о пчеловодстве. Иеромонах Иов, единственный пчеловод и монастырских столяр, решением духовной консистории был перенесён на приходское служение. В этом же году из монастыря был перенесён на приход игумен Авксентий, который имел репутацию хорошего эконома. В 1937 г. монастырские власти обратились в епархию с просьбой о возвращении вышеупомянутых иноков в обитель[31].

Материальное состояние монастыря было значительно истощено в сравнении с довоенным периодом. Не взирая на это, вследствие хорошего управления, монастырь не имел долгов, и, более того, в 1937 г. Обладал двумя сберегательными книжками в Государственной Сберегательной Кассе на суммы 400 и 800 злотых[32]. В 1936 г. гродненский архиепископ просил МРВиПП о оказание финансовой помощи, так как «угроза разорения храмов и других монастырских зданий в Жировичах, а также отсутствие возможности предотвратить это разорение собственными средствами епархии, вынуждает меня обратиться с просьбой о предоставлении финансовой помощи[33]. Просьбу гродненского архиепископа поддержал воеводский консерватор исторических памятников, который подчеркнул историческую уенность в особенности церкви и монастырской стены. Консерватор, однако, заметил, что во время ремонтных работ желательно было бы избавиться от позднейших слоёв стиля середины XIX в., а, следовательно, периода возвращения монастыря в православие[34]. С 19 мая 1933 жировицкий монастырь числился в реестре памятников архитектуры. На ремонт храмов монастырь получил от слонимского старосты 800 злотых, остальные 1 200 были собраны с пожертвований верующих. Выходом из тяжёлой ситуации были крестные ходы с чудотворной иконой Богородицы: в Пружаны в 1937 г., в Яблечную и Гродно в 1938 г., а также в Волковысск и Брест[35]. Благодаря собранным пожертвованиям в монастыре были осуществлены необходимые ремонты [36]. Инициатором ремонтных работ,

[30] Там же.
[31] Там же.
[32] Там же.
[33] AAN, MWRiOP, syg. 1232, k. 583. Письмо архиепископа Гродненского, Министерству религиозных конфессий и общественного просвещения от 8 апреля 1936 г.
[34] Там же, k. 588. Письмо хранителя памятников Новогрудского воеводства, Министерству религиозных конфессий и общественного просвещения от 28 апреля.
[35] PAM, syg. 1473. Файлы жировицкого монастыря. Письмо наместника монастыря архимандрита Бенедикта митрополиту Дионисию от 30 мая 1939 г.
[36] Там же; Антоний (Мельников), *Жировицкий монастырь в истории западно-русских епархий,* с. 227-228.

а также кретных ходов с иконой Богородицы, которая первый раз в истории монастыря посещала приходы, был наместник монастыря арим. Венедикт (Бобковский)[37]. Собранные таким образом средства покрыли внешний ремонт церкви (крыша, фасады), однако внутренняя часть храма попрежднему требовала основательного ремонта. Убранство церкви также не было мполным, н.п. на монастырской колокольне не было колоколов[38].

Духовенство монастыря в 1930 г. насчитывало 12 иноков (1 архимандрит, 3 игумена, 4 иеромонаха, 3 иеродиакона, 1 монах) и 7 послушников[39], в 1931 г. – 14 монахов і 7 послушников[40], а в 1937 г. – 29 монахов (2 архимандрита, 5 игуменов, 14 иеромонахов, 5 иеродиаконов, 3 монахов) и 10 послушников[41]. В жировицком монастыре проживало также несколько инокинь, преимущественно послушниц, из гродненского монастыря Рождества Пресвятой Богородицы[42]. Женский монастырь в Гродне в результате процесса ревиндикации имущества в Красностоке, не обладал достаточными средствами, которые бы позволили всем сёстрам пребывать в одной обители. Инокини в жировицком монастыре занимались монастырским хозяйством, кохней и гостинницей.

Монастырское духовенство назначалось для несения приходского служения[43]. Через жировицкий монастырь в межвоенный период прошло много иноков, которые, согласно со своими способностями и умениями, занимали множество должностей, поверенных им церковной властью, н.п.

[37] Там же.

[38] PAM, syg. 1937. Монастырь в Жировичах. Отчет о материальном состоянии монастыря от 31 марта 1937 г. и 3 апреля 1937 г. - подробное описание инвентаря монастырских церквей, в том числе иконы, облачения (ризницы) - богослужебные облачения и церковные книги. См.: U. A. Pawluczuk, *Tożsamość narodowa mnichów prawosławnych w II Rzeczypospolitej,*[в:] *Konteksty regionalności. Badania inter – i transdyscyplinarne,* ред. A. Kopiczko, Z. Chojnowski, M. Jagłowski, A. Mironowicz, B. Radzicki i R. Żytyniec, Wyd. Polska Akademia Nauk, Olsztyn 2019, c. 130-140.

[39] PAM, syg. 938. Список составляется секретарем Гродненской консистории.

[40] Там же, syg. 1332. Список по отчету 5-й предсоветной комиссии.

[41] Там же, syg. 1473. Список монашествующих подготовил наместник монастыря архимандрит Бенедикт в 1938 году.

[42] Там же, syg. 1473. Список монашествующих Жировицкого Успенского монастыря от 1938 г. – Архимандриты: Венедикт (Василий Бобковский) – наместник, Исидор (Иоахим Могильный), Игумены: Феодосий (Пётр Герман), Авксентий (Андрей Семенюк), Леонид (Леонтий Мороз), Алипий, Мефодий (Трифон Лупийчук), Иеромонахи: Архип (Адриан Тумпуров), Серафим (Роман Шахмуч), Памфамир (Пётр Кравчук), Иов (Евфемий Русакевич), Афанасий (Мамчур), Иннокентий (Илия Маевский), Владимир (Василий Науменко), Лука (Лазарь Корпу), Арсений (Базярук), Памва (Ключ), Серафим(Самойлюк), Никон (Марук), Иоанн (Мысливец), Арсений (Антоний Балкун), Иеродиаконы: Георгий (Адам Гарбацевич), Боголеп (Михаил Анцут), Вениамин (Иван Мантула), Сергий (Кузьма Евхута), Сергий (Василевский), Монахи: Елисей (Василий Рубань), Павел (Андрей Мотыль), Юлианий (Иосиф Троцкий), Рясофорные послушники: Феодор Галашевич, Послушники: Симеон Чайчиц, Николай Линдеман, Владимир Будзилович, Архип Андрейсук, Николай Рачко, Константин Москалик, Григорий Кударенко, Евгений Сенько, Константин Зоячковский.

[43] Там же, syg. 938 і 1473. Список монашествующих 1930, 1937 и 1938 годов.

игумен Авксентий (Андрей Семенюк) был настоятелем жировицкого монастыря с сентября 1920 до марта 1922 гг., а затем был назначен настоятелем прихода в Райске. С 1923 г. монах был учителем Закона Божия в польском детском доме в Жировичах, а в последующие годы был настоятелем в нескольких приходах, 16 ноября был назначен исполняющим обязанности наместника жировицкого монастыря и управляющим жировицкого прихода до 1932 г., 24 января 1927 г. был утверждён на должности наместника жировицкого монастыря и одновременно, од 30 августа 1927 г. до 8 сентября 1929 г., был учителем в школе в Жировичах, в 1932-1935 гг. Занимал должность эконома в монастыре, а в последующие два года исполнял духовные обязанности в слонимском повете и 19 марта 1937 г., по просьбе монастырской братии, был возвращён на должность эконома в жировицком монастыре[44]. Иеромонах Архип (Адриан Тумпуров) с 1923 г. нёс послушание ризничного в жировицком монастыре, с 1927 г. был казначеем, а с 1926 до конца межвоенного периода служил на приходах Гродненщины. Иеромонах Памфамир (Пётр Кравчук) по собственной просьбе в 1934 г. был переведён с Почаевской Лавры в жировицкий монастырь. В Лавре он нёс послушание помошника бухгалтера, а в Жировичах стал псаломщиком и бухгалтером, а с 1 сентября 1936 г. был учителем в общеобразовательной школе. Вновь был переведён в Почаевскую Лавру в период с 15 июня до 22 сентября 1937 г. на послушание бухгалтера, а затем вернулся в Жировичи на занимаемые ранее должности, более того, был помошником настоятеля примонастырского прихода. Архим. Исидор (Могильный) в 1924-1926 гг. Был наместником жировицкого монастыря, а в 1929 г. нёс обязанности настоятеля супрасльского монастыря. По причине отказа властями в выдаче разрешения на проживание в Супрасле, архим. Исидор в последующие годы межвоенного периода служил в различных приходах[45].

Значительная часть монашествующих была принята в жировицкий монастырь в межвоенный период, в т.ч. иеромонах Иов (Евфемий Русакевич) вступил в монастырь 17 марта 1931 г. и принял иноческий постриг 1 июня 1935 г., в этом же году был рукоположен в диакона, а его священническая хиротония состоялась 4 октября 1936 г.; иеродиакон Вениамин (Иван Мантула) вступил в монастырь в 1936 г.; иеродиакон Сергий (Кузьма Евекута) – в 1929 г., инок Елисей (Василий Рубань) – в 1928 г., инок Павел (Андрей Мотыль) – в 1928 г., послушник Николай Линдеман – в 1932 г.[46] Новопринятые в монастырь иноки имели, преимущественно, менее 20-ти лет. В их среде был один беженец из России – Николай Линдеманн. Часть жировицких иноков не была образованна, ещё часть закончила церковно-приходские школы и начальные общеобразовательные. Некоторые из

[44] Там же.
[45] Там же.
[46] Там же.

монашествующих были выпускниками средних и высших школ, н.п. архим. Венедикт (Василий Бобковский) закончил Псковскую Духовную Семинарию в 1903 г. и учился в Дерптском Университете; иером. Памфамир (Пётр Кравчук) закончил среднюю торговую школу в Ровне; послушник Николай Линдеман закончил юридический факультет Московского Университета в 1917 г.; архим. Поликарп (Пётр Сикорский) закончил Киевсую Духовную Семинарию в 1898 г. и был вольнослушателем юридического факультета Киевского Университета им. св. Владимира; послушник Николай Владиславлев закончил Московскую Духовную Семинарию в 1903 г. и Юридический Демидовский Лицей в 1906 г.[47]. Те иноки, которые имели образование часто были учителями Закона Божиего в общеобразовательных школах и преподавателями богословских дисциплин в духовных семинариях, в т.ч. послушник Николай Владиславлев был преподавателем Духовной Семинарии в Кременце, архим. Венедикт (Василий Бобковский) преподавал Закон Божий в начальной школе и белорусской гимназии в Новогрудке, а также был инспектором общеобразовательных и средних школ новогрудского благочиния в 1920-1931 гг.[48]. Кроме того архим. Венедикт в 1931-1934 и 1935-1937 гг. был председателем Гродненского Миссионерского Комитета. В братии жировицкого монастыря находилось несколько иноков, которые до 1918 г. были насельниками супрасльского монастыря: игумен Авксентий (Андрей Семенюк), иером. Георгий (Адам Гарбацевич), рясофорный послушник Феодор Галашевич, который был послушником в 1898-1913 гг. в монастыре св. Пантелеимона на Святой Горе Афон в Греции[49].

Несколько жировицких монахов до Первой Мировой Войны были насельниками других монастырей. В этой групе был иером. Серафим (Роман Шахмуч)[50] и игум. Иларион (Иван Онда), которые первоначально вступили в Свято-Духовский монастырь в Минске, а иером. Архип

[47] Там же.

[48] Там же.

[49] Там же.

[50] Святой архимандрит мученик Серафим прибыл в жировицкий монастырь в 1922 г. и тут же принял монашеский постриг 25 июня 1922 г., получив монашеское имя Серафим. Диаконская хиротония имела место в 1926 г., а священническая – в 1935. В этом же году он был направлен служить в приходе в Курашеве. После более двух лет приходской жизни, вернулся в Жировичи. В списках жировицкой братии фигурирует как иеромонах (1938). Родился 15 июля 1901 г. в селе Подлесье барановичского уезда. Умер при невыясненных обстоятельствах в лагере 7 февраля 1946 г., одбывая срок заключения выданный по решению НКВД. Священный Синод Белорусской Православной Церкви 28 октября 1998 г. причислил архим. Серафима к лику святых мучеников минской епархии. См.: J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku. Martyrologia prawosławia w Polsce w biografiach świętych*, Warszawa 2008, c. 228-241; D. Fionik, *W Kuraszewie święty służył,* „Przegląd prawosławny”, Białystok 2001, т. 1, c. 20-21; M. Mironowicz, *Nowe źródło do żywota świętego archimandryty Serafina Szachmucia (1901-1946)*„Latopisy Akademii Supraskiej”, Białystok 2015, № 6, c. 127-132.

(Адриан Тумпуров) и иером. Лука (Лазарь Карпец) – в Почаевскую Лавру. В межвоенный период иером. Арсений (Антоний Балкун) в 1925 г. выехал во Францию вместе с выдворенным из Польши белостоцким епископом Владимиром (Тихоницким)[51]. Во Франции он был псаломщиком, диаконом и священником на приходе в Никеи. Из Франции по собственной просьбе вернулся в жировицкий монастырь в 1937 г. Настоятелями монастыря в межвоенный период были: архим. Тихон (Шарапов) в 1922-1924 гг.[52], еп. Алексий (Громадзкий) в 1924-1925 гг., еп. Симеон (Ивановский) в 1925-1926 гг., архим. Поликарп (Сикорский) в 1927-1931 гг., архим. Онуфрий (Ступимский) в 1932 -1934 гг., архим. Григорий (Коропистов) в 1934-1935 гг., игум. Димитрий (Маган) в 1935-1937 гг., архим. Венедикт (Бобковский) в 1937-1941 гг.[53].

Жировицкий Успенский Монастырь в межвоенный период был одним из важнейших центров духовной жизни Православной Цекрви. Чудотвор-

---

[51] PAM, syg. 938 i 1473. Список монашествующих 1930, 1937 и 1938 годов. Решением Св. Синода от 12 октября 1922 г. еп. Владимир был освобождён от руководства гродненской епархии, а местом его постоянного пребывания был указан дерманский монастырь. Причиной такого решения было негативное отношение еп. Владимира к автокефалии и попытка создания в Польше церковной организации, которая находилась бы в юрисдикции московской патриархии. В 1922 г. патриарх московский Тихон возвёл еп. Владимира в сан архиепископа. В Париже 10 июня 1930 г. он был возведён в сан митрополита, которому подчинялись все приходы Русской Православной Церкви в Западной Европе. 9 марта 1946 г. выехал в константинопольский патриархат, где пребывал до своей смерти в 1959 г.; В. Цыпин, *История Русской Церкви 1917-1997,* Москва 1997, с. 731; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* Białystok 2005*,* c. 98; U. A. Pawluczuk, *Władycy grodzieńscy w II Rzeczypospolitej* „Bielski Hostinec" 2018, № 58, c. 71-73.

[52] Архим. Тихон вместе с еп. Владимиром и еп. Пантелеимоном, а также несколькими депутатами и сенаторами с Вячеславом Богдановичем во главе, предпринимал активные действия по созданию церковной структуры в Польше, которая оставалась бы в юрисдикции Московского Патриархата. Деятельность архим. Тихона, которая противоречила приготовлениям к оглошению автокефалии Православной Церкви в Польше, привела к тому, что в 1924 г. еп. Алексий, по согласованию с митр. Дионисием, освободил архим. Тихона от занимаемых должностей. Протесты верующих, в среде которых архим. Тихон был широко известен, и требования возвратить его на занимаемые ранее должности, привели к его выдворению из Польской Республики по просьбе Министирства Религиозных Вероисповеданий и Публичного Просвещения. Министерство Иностранных Дел 30 октября 1924 г. выслало уведомление всем своим заграничным дипломатическим представительствам с следующим содержанием: „zawiadamiam, że zostali wysiedleni z granic Rzeczypospolitej Polskiej za szkodliwą działalność w Polsce archimandryta Tichon Szarapow i biskup prawosławny Włodzimierz Tichonicki. Wymienionym nie należy udzielać wiz wyjazdowych do Polski lub tranzytowych przez Polskę"(«уведомлаю, что были выдворены за пределы Республики Польши за вредидельскую деятельность в государстве архимандрит Тихон Шарапов и епископ православный Владимир Тихоницкий. Вышеперечисленным особом не следует предоставлять визы на въезд в Польшу или на транзит через Польшу») AAN, MWRiOP, syg. 1232, k. 560. Письмо Министерства религиозных конфессий и общественного просвещения, епископу Гродненской епархии Алексию от 30 июня 1924 г.

[53] Антоний (Мельников), *Жировицкий монастырь в истории западно-русских епархий,* с. 326.

ная икона Пресвятой Богородицы притягивала многочисленных паломников. Невзирая на неприязненное отношение государственных властей к развитию монашеской жизни Православной Церкви, братия жировицкой обители занимали важное место в среде православного населения всего региона, духовно укрепляя верующих и оказывая материальную благотворительную помощь.

Библиография

Источники

Archiwum Akt Nowych, Warszawa, Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, syg. 1227, 1232.

Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Biblioteka, Vilnius, syg. 31-41

Prawosławne Archiwum Metropolitalne, Warszawa, syg. 938, 1332, 1473, 1937.

Национальный архив Республики Беларусь, Минск.

Литература

Charkiewicz Jarosław, *Męczennicy XX wieku. Martyrologia prawosławia w Polsce w biografiach świętych*, Warszawa 2008.

Charkiewicz Walerian, *Od Żyrowic do Wilna*, „Słowo", № 269-270, 1928.

Charkiewicz Walerian, *Z mynułoho Żyrowickoj Semynarii*, „Analecta OSBM", Lwów 1928, т. 1-2.

Charkiewicz Walerian, *Żyrowice – łask krynice*, Słonim 1930.

Fionik Doroteusz, *W Kuraszewie święty służył,* „Przegląd prawosławny", № 1, Białystok 2001. Mironowicz Antoni, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej,* Białystok 2003.

Mironowicz Antoni, *Jozafat Dubieniecki - Historia Cudownego Obrazu Żyrowickiego,* „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", №1-2 (133-134), Lublin 1994.

Mironowicz Antoni, *Józef Dubieniecki – historia cudownego obrazu żyrowickiego,* „Rocznik Teologiczny", R. XXXIII, z. 1, Warszawa 1991.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* Białystok 2005.

Mironowicz Marcin, *Nowe źródło do żywota świętego archimandryty Serafina Szachmucia (1901-1946),*„Latopisy Akademii Supraskiej", № 6, Białystok 2015.

Pawluczuk Urszula Anna, *Monastycyzm Kościoła prawosławnego w I Rzeczypospolitej***,** [в:] *Rola Kościoła w dziejach Polski. Kościoły w Rzeczypospolitej,* Warszawa 2017.

Pawluczuk Urszula Anna, *Monastery prawosławne w niepodległej Polsce 1918-1939,* [в:] *O niepodległości ekumenicznie: Wyznawcy różnych Kościołów dla Rzeczypospolitej (1918-1939),* ред. Sabina Bober, Sławomir Jacek Żurek, Lublin 2018.

Pawluczuk Urszula Anna, *Tożsamość narodowa mnichów prawosławnych w II Rzeczypospolitej,* [в:] *Konteksty regionalności. Badania inter – i transdyscyplinarne,*

ред. A. Kopiczko, Z. Chojnowski, M. Jagłowski, A. Mironowicz, B. Radzicki i R. Żytyniec, Olsztyn 2019.
Pawluczuk Urszula Anna, *Władycy grodzieńscy w II Rzeczypospolitej,* „Bielski Hostinec”, 2018, № 58.
Pawluczuk Urszula Anna, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej,* Białystok 2007.

Антоний (Мельников), *Жировицкий монастырь в истории западно-русских епархий,* Одесса 1964 (рукопись).
«Литовския Епархиальныя Ведомости», Вильна 1865.
Православные монастыри Беларуси, Минск 2003.
Цыпин Владислав, *История Русской Церкви 1917-1997,* Москва 1997.

ПЕТР ФЕДОРУК

Научная деятельность святого архимандрита Григория Перадзе

Słowa kluczowe: Wiara, Św. Jan z Kronsztadu, Teologia
Keywords: Faith, St. John of Kronstadt, Theology

Streszczenie

Działalność naukowa świętego archimandryty Grzegorza Peradze

Grzegorz Peradze odegrał ważną rolę nie tylko w historii Polski, ale także w nauce światowej. Świadczą o tym ciągłe odniesienia do jego pracy naukowców z różnych dziedzin. Grzegorz Peradze okazał się jednym z największych głosicieli wiedzy o Gruzji i odkrywcą gruzińskich zabytków ważnych dla całej kultury. Wniósł istotny wkład w poznanie kultury gruzińskiej i jej zabytków, co znalazło odzwierciedlenie w różnych publikacjach naukowych.

Abstract

Scientific activity of the holy archimandrite Gregory Peradze

Gregory Peradze played an important role not only in the history of Poland, but also in world science. This is evidenced by the constant references to his work of scientists from various fields. Gregory Peradze turned out to be one of the greatest publishers of knowledge about Georgia and a discoverer of Georgian monuments important for the whole culture. He made a significant contribution to the knowledge of Georgian culture and its monuments, which was reflected in various scientific publications.

[1] Fr. Piotr Fiedoruk doctor of theological sciences.

Сrayer Святой архимандрит Григорий Перадзе родился 13 сентября (31 августа по юлианскому календарю) 1899 г. в Бакурцихе (провинция Кахети) в Грузии, вторым ребёнком в семье православного священника Романоза Перадзе и Марии Самадалашвили. Романоз Перадзе, отец Григория, был настоятелем в церкви Святого Георгия в Бакурцихе, где крестил сына, дав ему имя в честь грузинского монаха Григория (Цхантеле). После смерти отца Романоса в 1905 г. воспитанием детей занялись его мать и брат отца, настоятель прихода в Кварели. Мария Самадалашвили переехала в Тбилиси с сыном Григорием и его братьями: старшим Арсением и младшим Василием. В 1913 г. Григорий окончил школу в Тбилиси, после чего поступил в духовную семинарию в том же городе. В своих воспоминаниях Перадзе писал, что существенное влияние на это решение оказала семейная традиция, священничества нескольких его предков. Григорий, последовал по этому пути и поступил в Тбилисское духовное училище, а затем продолжил обучение в духовной семинарии, которую с отличием закончил в 1918 г.

Григорий планировал учиться в одной из духовных академий Русской Православной Церкви. Диплом с отличием давал ему право поступить в богословские академии, но вспышка революции в России и создание независимой Республики Грузия изменили его планы. В конце концов, Перадзе поступил на филологический факультет Тбилисского университета. Некоторое время он жил на зарплату учителя в селе Земо-Цхангаки недалеко Гори. В 1919 году ему пришлось прекратить обучение, чтобы пройти двухлетнюю военную службу в Гори, Боржоми и Ахалцихе. В это время он участвовал в оборонительной войне Демократической Республики Грузия. С апреля по сентябрь 1921 года работал учителем в школе в селе Манави, оттуда вернулся в Тбилисский университет благодаря усилиям профессора о. Корнели Кекелидзе, выдающегося специалиста в области древнегрузинской литературы и литургии.

Грузинские иерархи, видя крайне тяжёлое положение Грузинской Церкви в связи с гонениями, проводимыми большевистскими властями, стремились отправить за границу в богословские училища представителей молодого поколения священников. В октябре 1921 г. Совет Католикоса Грузии под председательством Католикоса-Патриарха Амвросия I, принял такое решение относительно ученика Григория. Перадзе с помощью доктора Иоганнеса Лепсиуса-немецкого востоковеда и гуманиста, был отправлен в богословское училище в Берлин. Там под руководством профессоров Адольфа фон Харнака, Адольфа Дейссмана, Карла Холла и Бруно Мейсснера он изучал теологию и востоковедение. Он учил: иврит, сирийский, арабский, коптский, армянский и греческий языки. Во время учёбы он овладел латинским, немецким, английским, французским и датским языками. В Грузии он изучал русский, староцерковный и грузинский

языки, а после 1933 г. во Второй Речи Посполитой выучил польский. Обучение молодого грузина в Берлинском университете завершилось получением им звания кандидата богословских наук.

Первоначально Григорий Перадзе намеревался представить дипломную работу на тему деятельности грузинского монаха с Афона Георгия Агиорита (1000-1065). В конце 1924 г. по настоянию Ричарда Меккелена, преподавателя грузинского языка в Берлинском университете, он обратился к профессору д-ру Генриху Гуссену из Бонна с просьбой помочь в дальнейших исследованиях. В конце 1924 г. он сотрудничал с профессором Генрихом Гуссеном из Бонна – выдающимся востоковедом, к которому обратился за помощью в организации дальнейшего обучения. По настоянию доктора Иоганнеса Лепсиуса он переехал 29 апреля 1925 г. в Боннский университет. На философском факультете, под руководством профессоров Пола Кале, Антона Баумстарка и Генриха Гуссена, он изучал историю религии и совершенствовал знание восточных языков. Тогда же он перевёл на немецкий язык составленное им жизнеописание Георгия Агиорита – грузинского монаха с Афона, жившего в XI веке. Житие, с критическим предисловием и сносками получило название «Деятельность Георгия Агиорита». По настоянию доктора Лепсиуса, Григорий Перадзе расширил это исследование и представил его в качестве кандидатской диссертации *Geschichte des georgischen Mönchtums von ihren Anfängen bis zum Jahre 1064. Ein Beitrag zur Geschichte der orientalischen Mönchtums.* Рецензентами докторской диссертации были профессор Пол Кале из Бонского университета и профессор Карл Холл из Берлинского университета. Григорий Перадзе получил степень кандидата филосовских наук 26 февраля 1926 г. После публикации отрывков диссертации, 17 декабря 1927 г. состоялось торжественное присвоение ему научного звания[2].

В 1926 г. Григорий Перадзе опубликовал свою диссертацию *История грузинского монашества от его возникновения до 1064 года. К вопросу об истории восточного монашества.* В кандидатской диссертации Григорий Перадзе проанализировал житие святых грузинских монахов. Этот анализ позволил Григорию Перадзе сделать несколько существенных выводов. Молодой исследователь доказал, что грузинское монашество в своей отшельнической форме было основано грузинами сразу после принятия христианства в IV веке. Только около 550 г., когда в Грузию прибыли «тринадцать сирийских отцов», возникла общинная жизнь. Их приезд стал толчком для строительства новых монастырей и развития монашеской жизни. Сирийцы пришли в Грузию из-за гонений на родине, принося с собой некоторые элементы аскетизма, свойственные монофизитству. Сирийцы укрепил грузинское православие и организовали систему монастырей: Иоанн Задазенский основал монастырь во Мцхета, Давид –

[2] G. Peradze, *Die Ausbildungszeit unseres georgischen Theologen in Deutschland*, „Der Orient”, но. 8, 1926, с. 80-83.

монастырь Гареджи, Шио – монастырь Шио Мгвимский, Авивос стал епископом Некреси, а Исе – Цилканским епископом.

Их аскетизм характеризовался решительной враждебностью по отношению к телу: они не заботились о пище (ели хлеб и овощи, пили воду), о одежде (например, ходили босиком) и о квартире (жили в пещерах). Григорий Перадзе отмечает, что сирийские монахи прибыли в Грузию в важный исторический момент. В V веке Грузинская Церковь объединилась с Армянской Церковью против сторонников Халкидонского собора, чтобы спустя столетие во главе с патриархом Кирионом отойти от монофизитства. В период, когда в Грузию прибыли сирийские монахи, она была религиозно нейтральна и не занимала никакого отношения к Халкидонскому собору[3]. Приезжие из Сирии укрепили грузинскую православие и организовали монастырскую систему. К сожалению, мы мало что можем сказать об их жизни. Их жизнеописания, созданные очень рано их учениками, увы, пропали без вести. Нынешние, почти полностью относятся к XII веку и по большей части являются легендарными произведениями монахов, написанными на основе различных источников. В конце концов, их авторство приписывается католикосу Арсену II (855-882), поскольку он был тогда главным противником антихальцедонско-настроенных армян[4].

В первые годы после окончания университета Григорий Перадзе продолжал заниматься грузинским монашеством. При этом он сделал ряд замечаний, касающихся роли монастырей в жизни Грузинской Церкви и восточного христианства. Грузинское монашество не основано на правилах и уставах. На первый план в нём выдвигается личность игумена, который становится образом для других. У каждого игумена есть свой устав, которому впоследствии следуют его ученики. В Грузии это приобрело двойное значение – положительное и отрицательное. Из-за отсутствия идей и уставных правил в ней не сложились надлежащие внутренние отношения церковь-монастырь и, в отличие от восточного монашества, грузинское монашество не служило Церкви по своей внутренней потребности. Великие святые монахи только по принуждению принимали церковные должности и выполняли возложенные на них задачи. В этом можно увидеть влияние сирийского и коптского монашества. О. Перадзе неоднократно отмечал неизведанную область влияния коптских традиций на христианство в Грузии. С другой стороны, в Грузии защищён был духовный характер и энтузиазм монашества, благодаря которым монастыри реализовывали религиозные и церковные задачи, без

[3] G. Peradze, *Die Anfänge des Mönchtums in Georgien*, Gotha 1927, c. 39-41; św. Grzegorz Peradze, *O monastycyzmie gruzińskim. O liturgii gruzińskiej*, Dzieła zebrane, т. 1, opr. H. Paprocki, Warszawa 2010.

[4] G. Peradze, *Die Anfänge des Mönchtums in Georgien*, Gotha, 1927, c. 39-41; H. Paprocki, *Życie i dzieło św. Grzegorza Peradze*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies", 9(2002-2003), н. 9-10, c. 7-17.

угрозы преувеличения форм и правил. Грузинское монашество наполняло Церковь независимостью и беспокойствием[5]. Отражением тогдашних исследований грузинского монашества является и статья Перадзе, посвящённая переводческим трудам Евтимия Агиорита (ок. 955-1028) и Георгия Агиорита (ок. 1009-1065) в Ивиронском монастыре на Афоне[6].

Получив степень кандидата философских наук, Григорий Перадзе до апреля 1927 г. учился в Брюсселе у Болландистов и в Католическом университете в Лувене в Бельгии. Позже, два месяца работал в библиотеках British Museum и Bodleian Library – главной библиотеке Оксфордского университета. Затем он был принят на работу в Боннский университет – сначала в качестве преподавателя армянского и грузинского языков, а после смерти профессора Генриха Гуссена, в качестве доцента. С этого времени фамилия Перадзе стала всё чаще появляться в различных научных журналах. Его публикации принесли ему звание одного из знатоков истории ближневосточного христианства. Юлиус Ассфальг в статье, посвящённой картвелологическим исследованиям в Германии, так охарактеризовал деятельность Перадзе в Бонне: «Исследования Грузии приобрели новый облик в тот момент, когда грузин Г. Перадзе получил степень кандидата наук в Бонне на основе диссертации о происхождении грузинского монашества и когда он начал публиковать свои работы, прежде всего в журнале «Oriens Christianus», редактируемом А. Баумстарком. «Oriens Christianus» регулярно занимается проблематикой, связанной с Грузией, продолжая традицию, которая берёт начало у А. Баумстарка, Т. Клуге, Г. Гуссена, Г. Перадзе и М. Тархнисвили (...). Сегодня, после смерти Гуссена, Перадзе, Баумстарка и Дитерса, а также после перехода Дж.Молитора и К. Шмидта в другие высшие учебные заведения, грузинский язык в принципе не преподаётся в Боннском университете»[7]. Аналогичное мнение высказал профессор Губерт Кауфхольд во введении к опубликованной в «Oriens Christianus», статье Григория Перадзе о судьбе грузинской культуры[8]. Надо подчеркнуть, что Перадзе действительно активно участвовал в научной жизни Германии, выступая, между прочим, сначала в августе 1928 г. на V Немецкой Востоковедческой конференции в Бонне с докладом «Zur vorbyzantinischen Liturgie Georgiens», а затем в 1930 г. на VI немецкой Востоковедческой конференции в Вене читая лекцию «Die Probleme der georgischen Evengelium überzetzung». Он также

[5] G. Peradze, *Über des georgischen Mönchtum*, „Internationale Kirchliche Zeitschrift", но. 16, 1926, с. 152-168; tenże, *Skizzen zur Kulturgeschichte Georgiens*, „Der Orient", но. 12, 1930, с. 85-89, 178-182.

[6] G. Peradze, *L'activité littéraire des moins géorgiens au monastère d'Iviron au Mont Athos*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique", но. 23, 1927, с. 530-539.

[7] J. Assfalg, *Über die georgischen Studien in Deutschland (Kurze Übersicht),* „Bedi Kartlisa", но. 19-20, 1965, с. 206, 207, 209.

[8] G. Peradze*, Im Dienste der georgischen Kultur (1926-1940). Einleitung von H. Kaufhold*, „Oriens Christianus", но. 83, 1999, с. 193-225.

участвовал в конференциях в Лозанне, посвящённых востоковедческим вопросам. В 1930 г. ненадолго переехал в Грац, чтобы провести исследования грузинских рукописей.

В этот период Перадзе сосредоточил свои исследования на грузинской литургии, довизантийского периода. Его исследования выяснили, что Грузинская Церковь изначально зависела от Антиохии, что привело к приобретению ею многих антиохийских и иерусалимских традиций. Влияние Иерусалима на грузинскую литургию осуществлялось, в частности, через грузинские монастыри (в том числе Святого Креста и Спасителя) и грузинское население, проживавшее в Палестине. Грузинские довизантийские литургические памятники свидетельствуют о том, что первоначально в Грузии служилась Литургия апостола Иакова, а позже и Литургия апостола Петра. Сохранившиеся молитвы рукоположения позволяют установить влияние традиции «Constitutiones Apostolorum» и «Testitentum Domini Nostri Jesu Christi». Также канонические часы отражают большую зависимость от иерусалимской традиции. Тропарионы и грузинские идиомели не соответствуют ни одному известному греческому тексту, что свидетельствует о их иерусалимском происхождении. Большое количество канонов утрени имеет вторую песнь, исчезнувшую в византийской традиции. В провинции Сванетия сохранилась традиция совершать некоторые части богослужений перед богато украшенным крестом, стоящим посреди церкви, что является следом описанного Эгерией хода на Голгофе. Сохранились и некоторые литургические тексты, греческий оригинал которых был утрачен, напр. стихиры на 24 декабря и 5 января и канон утрени на воскресенье перед Епифанией авторства святого Иоанна Дамасского. До сих пор неразгаданной загадкой является присутствие 24 тропарионов на вечерне. Принятие византийского обряда стало результатом тесных связей с Византией и произошло на рубеже X века, главным образом благодаря переводческой деятельности на Афоне Евтимия и Георгия Агиоритов, однако до сих пор в Грузии сохранились следы довизантийских традиций[9]. Интересные данные по этому вопросу содержатся в опубликованном Перадзе переводе на немецкий язык послания святого Евтимия Мтакминдели (Агиорита), являющегося ответом на вопросы Фёдора Сабакминдели. Письмо содержит описание отношений в Грузинской Церкви в XI веке. Один из вопросов касается Литургии апостола Иакова и Литургии апостола Петра. Евтимий считает, что можно служить эти Литургии. Однако время единства с Арменией уже прошло, и все обычаи, происходящие из Армянской Церкви, считаются ошибочными. Правда, литературными достижениями Армении пользо-

[9] G. Peradze, *Przedbizantyjskie zabytki liturgiczne w języku gruzińskim*, przeł. H. Paprocki, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", но. 16, 1986, н. 3-4, с. 28-38; G. Peradze, *O przedbizantyjskiej liturgii gruzińskiej*, przeł. G. Bakota, там же, но. 17, 1987, н. 4, с. 14-20.

вались, ещё в XI веке, и видно в трудах Георгия Агиорита. Евтимий – один из первых представителей византийского направления в Грузинской Церкви. Это направление привело к ликвидации в Грузии антиохийских и иерусалимских традиций[10]. Перадзе приблизил литургистов к проблематике грузинской Литургии также путём перевода на французский язык версии грузинской Литургии апостола Петра[11].

Григорий Перадзе параллельно со своей научной деятельностью поддерживал связь с окружением грузинских эмигрантов в Европе. В 1929 г. основал грузинский приход Св. Нино в Париже в юрисдикции Константинопольского Патриархата. В это время, это было единственное грузиноязычное пастырское учреждение за пределами Грузии. Первоначально приход не имел постоянного настоятеля, так как Перадзе, желая сосредоточиться на научной работе, отказался принимать священнические рукоположения. После этого решения уже известный исследователь тяжело заболел. Во время болезни у Перадзе было видение, которое предопределило его дальнейшую жизнь. 18 апреля 1931 года он принял монашеский обет в лондонском Софийском соборе. На следующий день он принял дьяконскую хиротонию, а 25 мая в соборе Святого Стефана в Париже стал иеромонахом, сохранив прежнее имя. Решение принять священническое рукоположение окончательно помешало ему вернуться в Грузию и получить научную работу в Ленинградском университете. 31 мая 1931 года он стал настоятелем прихода Святого Нино, где впервые совершил Святую Литургию. Григорий Перадзе сделал приход культурным и интеллектуальным центром грузинской эмиграции. Начал издавать научный ежегодник «Джвари вазиса» что означает «Крест из виноградной лозы». По этой причине иеромонах Григорий в 1932 году отказался от занятий в Боннском университете и ограничил свою научную деятельность, изредка проводя лекции в Париже, Оксфорде, Дублине и Кракове, где во время своего пребывания в 1933 году каталогизировал грузинские рукописи в коллекции Чарторыйской библиотеки. За свою деятельность по оказанию пастырской помощи грузинской эмиграции в греческом Софийском соборе в Лондоне о. Перадзе получил 5 января 1934 г. звание архимандрита.

В 1933 г. архимандрит Григорий получил приглашение митрополита Дионисия (Валединского) в Варшаву, который предложил ему должность заместителя профессора патрологии и заместителя руководителя патристической семинарии в отделении Православного Богословия Варшавского университета. Митрополит Дионисий при этом гарантировал ему возможность одновременно выполнять обязанности настоятеля прихода

---

[10] G. Peradze, *Ein Dokument der mittealterlichten Liturgiegeschichte Georgiens*, „Kyrios”, но. 1, 1936, с. 74, 75; św. Grzegorz Peradze, *O patrologii, o historii Kościoła*, ред. H. Paprockiego, Dzieła zebrane, т. 2, Warszawa 2011.

[11] H. W. Codrington, *The Liturgy of Saint Peter*, Münster, 1936, с. 165-163.

Святого Нино и оставаться в составе духовенства Константинопольского Патриархата. Работа на Богословском факультете была мечтой о. Григория Перадзе. Архимандрит прибыл в Варшаву осенью 1933 г. а уже 7 декабря 1933 г. выступил с инаугурационной лекцией на тему «Понятие, задачи и методы патрологии в православном богословии». Показал в ней особое место патрологии в изучении теологии, утверждал что наряду с греческой и латинской патрологией надо изучать также другие восточнохристианские литературы, а также, чтобы исследования проводились в соответствии с критической методологией научной работы[12]. В академическом году 1934/1935 архимандрит Григорий читал студентам православного богословия в Варшаве цикл лекций «Введение в богословские учения». Митрополит Дионисий, будучи руководителем училища, дважды выдвигал прошение о присвоении о. Перадзе звания профессора. Тогдашние государственные органы не были заинтересованы в развитии православного богословия и дважды отбросили просьбу митрополита[13]. Архимандрит Григорий Перадзе продолжал читать лекции по патрологии и истории Церкви. Его лекции пользовались большой популярностью.



Григорий Перадзе среди студентов Варшавского университета, 1935 г.

[12] G. Peradze, *Pojęcia, zadania i metody patrologii w teologii prawosławnej*, Warszawa, 1934, c. 12.

[13] см. H. Paprocki, *Ks. Archimandryta dr Grzegorz Peradze (1899-1942)*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, e. 16, 1986, н. 3-4, c. 11-12; тот же, *L'Archimandrite Grigol Peradze (1899-1942),* „Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes”, e. 4, 1988, c. 199-230; тот же, *Archimandryta Grzegorz Peradze jako badacz starożytnego chrześcijaństwa gruzińskiego*, „Vox Patrum”, R. 1988, z. 15, c. 983-993.

Во время работы в Варшавском университете архимандрит проводил интенсивные научные исследования. Сотрудничал с Востоковедческой комиссией Варшавского научного общества и с Польской библиотекой Отцов Церкви, для которой разрабатывал материалы, связанные с мучениками. Участвовал в жизни группы грузин, живущих в Варшаве. В 1937 г. о. Перадзе вместе с профессором Георгием Накашидзе принимал активное участие в подготовке юбилея Шоты Руставели – грузинского поэта XII века, автора грузинской национальной эпопеи «Вепчисткаосани» («Рыцарь в тигровой шкуре»). О. Григорий читал лекции в Варшаве, Кракове и Львове. Всего в ходе своей академической работы опубликовал около 70 научных публикаций. Общая библиография его текстов и их переводов составляет 119 позиций. Среди них есть и перевод неизвестного апокрифического Евангелия из монофизитских церквей, публикация многочисленных документов, связанных с поиском Синайского кодекса, и писем Дионисия Ареопагита[14]. В последующие годы Григорий Перадзе совершил много научных поездок м.пр. в Святую Землю, Сирию, Грецию, Болгарию, Румынию, Австрию, Италию. В 1935 г. побывал на Святой Горе Афон. Плодом его путешествий стало обнаружение грузинских палимпсестов VI-VII веков, в том числе 50 грузинских книг и 13 рукописей («Apophtegmata Patrum» произведения Псевдо-Дионисия Ареопагита и апокрифические жития святых). Особенно ценным открытием для Православной Церкви в Польше стало обнаружение о. Григорием Перадзе греческого текста жития святых Виленских мучеников Антония, Иоанна и Евстахия (на Афоне)[15]. В Софийской Национальной библиотеке он наткнулся на грузинский текст Типикона себасты и великого доместика Запада, Григория Бакуриани. Этот грузинский магнат, живший в XI веке, основал монастырь Бачково (груз. Петрикони) исключительно для грузинов, а монастырский Типикон написал на грузинском, греческом и армянском языках. Текст Типикона, найденный Перадзе, был копией текста грузинского, составленного в 1702 г. О. Перадзе намекнул на своё открытие уже в 1936 г. в статье, опубликованной на польском, немецком и английском языках[16].

[14] G. Peradze, *List apokryficzny Dionizego Areopagity do biskupa efeskiego Tymoteusza o męczeńskiej śmierci apostołów Piotra i Pawła*, Warszawa „Elpis" 1937; тот же, *Nieznana Ewangelja apokryficzna pochodząca z kół monofizyckich*, Warszawa „Elpis" 1935; тот же, *Dokumenty dotyczące zagadnień odnalezienia i tekstu kodeksu synajskiego*, Warszawa 1934.

[15] Sprawozdanie z działalności Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego za rok akademicki 1935-1936, c. XIV (dodatek do czasopisma „Elpis" 1937).

[16] G. Peradze, *Udział Gruzji w dziejach kultury duchowej na Bałkanach*, „Wschód-Orient", но. 7, 1936, н. 1, с. 56-64. В настоящее время доступны все языковые версии этого Типикона. P. Gautier, *Le Typikon du sébaste Grégoire Pakourianos*, „Revue des Études Byzantines", но. 42, 1984, с. 5-145; A. Aroutiounova-Fidancjan, *Tipik Grigorija Pakouriana*, Erewan 1978; A. Šanidze, *Kartvelta monasteri bulgaretsi da misi tipikoni. Tipikonis kartuli redakcia*, Tbilisi 1971.

В период с июля по сентябрь 1936 г. о. Перадзе путешествовал по Святой Земле и Сирии. Привёз оттуда м.пр. грузинские палимпсесты VI-VII веков, а также значительную коллекция фотографий и документов. Свои воспоминания об поездке опубликовал в журнале «Слово» в 1938 г. и в «Известиях православной митрополии в Польше» в 1939 г.[17] На рубеже 1937 и 1938 г. о. Перадзе находился в Италии (Флоренция, Неаполь, Венеция и Рим), где изучал произведения Дионисия Ареопагита. Позже в Национальной библиотеке в Париже работал над «Апологией» Тациана, а раньше, в одной из австрийских библиотек наткнулся на грузинскую версию беседы Святого Григория Богослова «Диалог со Святым Василием»[18]. Здесь следует вспомнить его первое научное открытие – открытие в Бодлеанской библиотеке в Оксфорде грузинского апокрифического текста «Послания Дионисия Ареопагита епископу ефесскому Тимофею о мученической смерти апостолов Петра и Павла»[19]. Кроме того, в Париже наткнулся на грузинский перевод «Didache», датируемый VIII-X веками[20].

Особое внимание в научной работе о. Перадзе уделяется его интересу к изданию источников (хроники монастыря Святого Иоанна Крестителя) или переводов источников (апокрифического грузинского монофизитского Евангелия). Архимандрит публиковал многочисленные каталоги: каталог грузинских рукописей в Англии, каталог рассказов паломников о грузинском монашестве в Святой Земле, каталог переводов древнехристианской литературы на грузинский язык. Последний каталог это перевод на немецкий работы проф. Корнели Кекелидзе, опубликованной на грузинском языке: «Иностранные авторы в древней грузинской литературе». К этому следует добавить многочисленные популяризаторские работы, в которых содержится много ценных данных, гипотез и выводов, касающихся различных аспектов как церковной жизни, так и истории

---

[17] G. Peradze, *Z dziennika podróży po Ziemi Świętej i Syrii (5. VII.-28. IX. 1936)*, „Polska Stronica Słowa", но. 3, 1938, н. 5-6 / 30. I. 1938, с. 6-7; н. 7-8 с. 13. II. 1938, с. 4-6; z. 9 z 27. II. 1938, с. 6-7; н. 12-13 z 27. III. 1938, с. 5-7; н. 14-15 / 10. IV. 1938, с. 5-6; н. 16-17 / 24. IV. 1938, с. 7-8; н. 18-19 / 8. V. 1938, с. 6-8; „Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce", но. 2, 1939, н. 10 / 5. III. 1939, с. 2-3; н. 11 / 12. III. 1939, с. 2-3; н. 13 / 26. III. 1939, с. 2-3; н. 14 / 02. IV. 1939, с. 3; н. 15 / 08. IV. 1939, с. 5; н. 18 / 30. IV. 1939, с. 3; н. 19 / 07. V. 1939, с. 3; н. 21 / 21. V. 1939, с. 3; н. 22 / 28. V. 1939, с. 3; н. 24 / 11. VI. 1939, с. 3; н. 25 / 18. VI. 1939, с. 3; н. 26 / 25. VI, с. 3; н. 27 / 02. VII. 1939, с. 3; н. 28-29 / 9. VII. 1939, с. 2-4; н. 30-31 / 23. VII. 1939, с. 3-4; н. 33 / 13. VIII. 1939, с. 4-5; *Erlebnisse in und um Kaja Punar*, „Orient im Bild", но. 11, 1937, z. 9, с. 33-34; *Betlejem. Wrażenia z pobytu osobistego*, „Polska Stronica Słowa", но. 2, 1937, н. 1 / 3. I. 1937, с. 3; *Uroczystości niepodległościowe w Aleppo. Wrażenia z podróży*, „Wschód-Orient", но. 7, 1936, н. 4, с. 43-50.

[18] Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej (znak 1060 RV-6A, с. 8, 11).

[19] *List apokryficzny Dionizego Areopagity do biskupa efeskiego Tymoteusza o męczeńskiej śmierci Apostołów Piotra i Pawła*, Warszawa, 1937.

[20] G. Peradze, *Die „Lehre der zwölf Apostel" in der georgischen Überlieferung*, „Zeitschrift für die neutestamentlichte Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche", но. 31, 1932, с. 111-116, 206.

Грузии. Научную работу вёл также в библиотеках монастырей Православной Церкви в Польше. О. Григорий вёл разнообразную научную деятельность, принадлежал к многочисленным национальным и международным организациям, в которых выполнял ряд важных должностей. Учёный монах принадлежал к: Комиссии Востоковедческого Варшавского научного общества, Польского Востоковедческого общества, Комиссии «Вера и порядок» в Женеве, Польскому филиалу Всемирного Совета Церквей, Польскому филиалу «Жизнь и деятельность». Был также редактором научного ежегодника «Джвари Вазиса» (Париж), духовным наставником грузинской общины в Париже и Польше. Был опекуном кружка богословов студентов Православного Богословия, а также материально поддерживал самых бедных среди них.

В научной работе преподобного Перадзе следует обратить внимание прежде всего на публикацию источников напр. хроники монастыря Святого Иоанна Крестителя[21], или переводов источников, как, например, апокрифического грузинского монофизитского Евангелия[22]. Второе направление его интересов касается публикации каталогов, например, грузинских рукописей в Англии[23], воспоминаний паломников о грузинском монашестве в Святой Земле (так называемые «записки на полях» книг в библиотеках Палестины, о Грузии)[24], а прежде всего, каталог переводов древнехристианской литературы на грузинский язык[25], являющийся переводом на немецкий язык работы проф. Корнели Кекелидзе, опубликованной на грузинском языке: «Ucxo avtorebi zvals kartul mcerlobai» («Иностранный авторы в древней грузинской литературе»)[26]. Научные достижения о. Перадзе, впечатляют и нет в них позиций, лишённых значения. Многочисленные публикованные им комментарии свидетельствуют о его замечательной эрудиции. Он часто дополнял ими содержание рецензируемой книги или полемизировал с тезисами авторов. Также течение, которое можно охарактеризовать как популяризаторское, содержит много ценных данных, гипотез и формулировок, касающихся различных аспектов как церковной жизни, так и истории Грузии, а также грузинского язычества. Анализируя, например, культ Св. Георгия в Грузии и его связи с язычеством, преподобный Перадзе полемизирует с тезисом М. Джанаш-

---

[21] *Kroniki ioani natliscemlis monastris me-XVIII saukunis*, „Džvari Vazisa", но. 4, 1934, с. 7-30.

[22] G. Peradze, *Nieznana Ewangelia apokryficzna pochodząca z kół monofizyckich*, „Elpis", но. 9, 1935, н. 1-2, с. 183-215; тот же [в:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, ред. M. Starowieyski, Lublin 1980, 1982, с.150-172.

[23] G. Peradze, *Georgian Manuscripts in England*, „Georgica", но. 1, 1935, с. 80-88.

[24] G. Peradze, *An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine as revealed in the Writtings of non-Georgian Pilgrims*, „Georgica", но. 2, 1937, с. 181-246; перевод. G. Dżaparidze, Tbilisi 1995.

[25] G. Peradze, *Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung*, „Oriens Christianus", но. 25-26, 1930; но. 30, 1933.

[26] „Tplilisis Universitetis Moambe", но. 8, 1928, с. 99-202.

вили о том, что культ Св. Георгия в Грузии является продолжением культа Луны, так как считает, что главным божеством языческой Грузии было Солнце [27].

После начала Второй мировой войны архимандрит Перадзе не воспользовался возможностью выезда из Варшавы, которая была у людей не имеющий польского гражданства. О. Григорий отбросил предложение вести лекции в Берлинском университете. Продолжал работать переводчиком, находился в тесном контакте с интернированным в Отвоцке митрополитом Дионисием (Валединским). Из-за неприязни архимандрита к гитлеровцам в январе 1941 г. Кавказский комитет сделал на него донос, будто монах был сотрудником польской разведки. Содержащаяся в доносе информация была отвергнута оккупационными властями. После очередного доноса, 5 мая 1942 г. архимандрит Перадзе был арестован гестапо и заключён в тюрьму на Павиаке. После ареста о. Иоанн Коваленко, запечатал квартиру о. Перадзе. 28 мая 1942 г. о. Иоанн Коваленко в присутствии дьякона Георгия Беркмана-Каренина, по требованию немецкой полиции открыл квартиру о. Григория, с которой были забраны спрятанные там деньги. Этот факт подтверждает то, что о. Перадзе хранил в своей квартире деньги еврейского населения.

В октябре 1942 г. архимандрит Григорий был перенесён из камеры подвальной части тюрьмы в рабочее отделение, где он работал переводчиком. В середине ноября, несмотря на усилия церковных властей, священник был сослан в концентрационный лагерь Освенцим-Биркенау. Причиной ареста о. Григория стал донос, составленный пронемецко настроенными грузинами, в котором священник обвинялся в шпионаже в пользу Великобритании[28]. Православная церковь безуспешно несколько раз добивалась освобождения о. Григория Перадзе. Церковные власти оказывали ему продовольственную и материальную помощь. По просьбе митрополита Дионисия у немецких властей за священника заступился профессор Георгий Накашидзе.

Судьба архимандрита в лагере и обстоятельства его смерти 6 декабря 1942 г. описаны во многих вариантах. Согласно первой версии, вместе с другими заключёнными он был выведен на мороз, где охранники заявили, что не разрешат никому вернуться в барак, пока не признается человек, который раньше украл хлеб. Тогда батюшка вышел из шеренги. Гитлеровцы напустили на его собак, полили бензином и подожгли. По другой версии, архимандрит должен был добровольно явиться на смерть в газовую камеру вместо заключённого, о котором он знал, что

[27] G. Peradze, *Skizzen zur Kulturgeschichte Georgiens*, „Der Orient”, но. 12, 1930, с. 45-52.
[28] H. Paprocki, *Analiza dokumentów odnoszących się do sprawy aresztowania w 1939 roku w Warszawie trzech Gruzinów*, „Pro Georgia”, но. 4, 1994, с. 64-77; тот же, *Niektóre okoliczności aresztowania i pobytu w więzieniu na Pawiaku ks. Archimandryty Grzegorza Peradze*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, но. 17, 1987, н. 2-3, с. 68-72.

является отцом многодетной семьи. 11 декабря 1942 г., друг убитого, дьякон Георгий Беркман-Каренин, получил телеграмму из освенцимского лагеря, в которой сообщалось о смерти о. Перадзе 6 декабря. Варшавская православная митрополия безуспешно обращалась к коменданту лагеря с просьбой выдать урну с его прахом.

Перадзе сыграл важную роль не только в истории польской но и мировой науки. Об этом свидетельствуют постоянные ссылки на его работы учёных из разных областей, таких как Андре Тарби, Юлиус Ассфалг, пол Крюгер или «Clavis Patrum Graecorum» [29]. Высокую оценивается и его исследование состояния картвелологии в Германии [30]. Григорий Перадзе проявил себя как один из величайших проповедников знаний о Грузии и первооткрыватель грузинских памятников, имеющих значение для всей культуры. Он внёс значительный вклад в знакомство Европы с грузинской культурой и её памятниками, что нашло своё отражение в различных резолюциях, принятых научным миром.

Библиография

Charkiewicz Jarosław, *Męczennicy XX wieku. Martyrologia Prawosławia w Polsce w biografiach świętych*, Warszawa 2004, с. 83-101.

Charkiewicz Jarosław, *Gruzińscy święci*, Białystok 2005, с. 166-178.

Fiedoruk Piotr, *Św. Męczennik Grzegorz Peradze*, „Наукові Записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна)", вип. 6, рэд. Ю. Данилець, Ужгород 2019, с. 253-288.

Lenczewski Mikołaj, *Ksiądz prof. dr archimandryta Grzegorz Peradze*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", но. 4, 1974, н. 2, с. 61-67.

Paprocki Henryk, *Ks. archimandryta dr Grzegorz Peradze (1899-1942)*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", но. 16, 1986, н. 3-4, с. 7-20.

Paprocki Henryk, *Niektóre okoliczności aresztowania i pobytu w więzieniu na Pawiaku ks. Archimandryty Grzegorza Peradze*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", но. 17, 1987, н. 2-3, с. 68-72.

Paprocki Henryk, *Archimandryta Grzegorz Peradze jako badacz starożytnego chrześcijaństwa gruzińskiego*, „Vox Patrum", но. 8, 1988, н. 15, с. 983-1001.

Paprocki Henryk, *Analiza dokumentów odnoszących się do sprawy aresztowania w 1939 roku w Warszawie trzech Gruzinów*, „Pro Georgia", но. 4, 1994, с. 64-77.

Paprocki Henryk, *Kanonizacja ojca archimandryty Grzegorza Peradze*, „Przegląd Prawosławny", но. 10, 1995, н. 11(125), с. 2.

Paprocki Henryk, *Święty Grzegorz Peradze (1899-1942)*, „Arche. Wiadomości Bractwa", но. 8, 1998, н. 1, с. 4-5.

Paprocki Henryk, *Życie i dzieło św. Grzegorza Peradze*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies", но. 9, 2002-2003, н. 9-10, с. 7-17.

[29] A. Tarby, *La prière de l'Église de Jérusalem*, Paris 1972, с. 22, 38-40; J. Assfalg, P. Krüger, *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, Wiesbaden 1975, с. 124, 375.

[30] J. Assfalg, *Über die georgischen Studien in Deutschland*, с. 203-209.

Paprocki Henryk, *Bibliografia prac o. Grzegorza Peradze*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies”, но. 13, 2006, с. 199-210.

Paprocki Henryk, *Żywot świętego męczennika Grzegorza Archimandryty i nabożeństwa do niego*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies”, но. 14, 2006, с. 5-51.

Paprocki Henryk, *Historia przygotowań do kanonizacji ojca Grzegorza Peradze*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies”, но. 15, 2007, с. 139-143.

Paprocki Henryk, *Ojciec Grzegorz świętym Kościoła gruzińskiego*, „Pro Georgia”, но. 5, 1996, с. 87, 88.

НИКОДИМ ПАШКОВ

Мировое православие в церковной дипломатии СССР 50-80 гг. XX века на примере установления взаимоотношений Польской и Кипрской церквей

Słowa kluczowe: Kościół, Państwo, Polityka, Religia, Dyplomacja, Komunizm, Tradycja, Służalczość, Autonomia

Keywords: Church, State, Politics, Religion, Diplomacy, Communism, Tradition, Servility, Autonomy

Streszczenie

Światowe prawosławie w dyplomacji cerkiewnej ZSRR w 50-80-tych latach XX wieku na przykładzie wzajemnych relacji polskiego i cypryjskiego Kościoła prawosławnego

Artykuł poświęcony jest problematyce aktywizacji relacji międzykościelnych w świecie prawosławnym w latach 50-80-tych XX wieku na przykładzie relacji między prawosławnym Kościołem polskim i cypryjskim. Państwo polskie, wspierając Kościół prawosławny, dążyło do przełamania religijnego monopolu polskiego katolicyzmu, tradycyjnie ściśle związanego z Watykanem i Zachodem oraz osłabienia nastrojów opozycyjnych w ówczesnym społeczeństwie polskim. Polski Kościół prawosławny realizował cele polityki państwa ze względu na tradycyjną służalczość prawosławia i charakter wschodnich tradycji stosunków kościół-państwo. Nasilenie polsko-cypryjskiego dialogu kościelnego w tym okresie wpłynęło korzystnie na niezależność polskiego prawosławia w stosunku do innych światowych ośrodków prawosławnych.

Abstract

World Orthodoxy in Church Diplomacy of the USSR 50-80 XX century on the example of the relationship between the Polish and Cypriot churches

[1] Fr. Nikodem Pashkov, doctor of history, researcher at the Belarusian Academy of Sciences in Minsk.

The article is devoted to the problems of intensifying interchurch relations in the Orthodox world in the 50-80s. XX century on the example of the diverse relationship of the Polish and Cypriot Orthodox Churches. The Polish state, supporting the Polish Orthodox Church, sought to overcome the religious monopoly of Polish Catholicism, which was traditionally closely associated with the Vatican and the West, and to weaken oppositional sentiments in Polish society at that time. The Polish Orthodox Church submited to the goals of state policy due to the traditional servility of Eastern Orthodoxy and the nature of the Eastern tradition of church-state relations. The intensification of the Polish-Cypriot church dialogue during the period under study had a beneficial effect on the independence of Polish Orthodoxy from other world Orthodox centers.

В исторической науке пиком могущества Советского Союза в настоящее время принято считать 70-е и отчасти 80-е годы XX века. Именно в это время СССР достигает значительных успехов в политике и экономике, а именно:

1. Существенно (по сравнению с серединой XX века) поднимается уровень благосостояния граждан страны;
2. Расширяются торгово-экономические связи с Западом – в отношении «энергетической дипломатии», поставок промышленного и сельскохозяйственного оборудования из государств Запада в СССР, и т.д. По оценкам историографии того времени, «пробивается брешь» в ранее едином политико-экономическом фронте западных стран, направленном против государств социалистического «лагеря»;
3. Формируется единое экономическое пространство стран СЭВ. Прочные экономические связи, сформировавшиеся внутри него, оказывают влияние на экономику Европы и в наше время[2];
4. СССР и некоторые иные государства «советского блока» (например, Куба) успешно осуществляют политическую и экономическую экспансию в государствах Африки, Азии и Латинской Америки;
5. Формируется группа стран, не включенных в систему политических взаимосвязей «социалистического мира», однако чьим официальным государственным курсом является или построение социализма в том или ином качестве (Эфиопия, Ливия, Лаос, Ангола, Сирия, Мозамбик и др.), или «примирение» капитализма и социализма внутри собственной экономической системы (Финляндия, Индия, Афганистан, Алжир и т.д.);
6. Достигается паритет СССР и стран НАТО в области вооружений, отражением чего служит активный переговорный процесс по линии СССР

---

[2] M. Herbst, *Economies and Diseconomies of Scale in Polish Local Governments,* [in:] M. Herbst, P. Swianiewicz, *Size of Local Government*, *Local Democracy and Efficiency in Delivery of Local Services*, Budapest 2002, p. 169-222.

– США по сокращению различных вооружений.

В целом маркеры политического и экономического могущества Советского Союза в исследуемую эпоху достаточно прозрачны и многообразны. При этом с 60-х гг. XX века, то есть еще до достижения официального «пика советского великодержавия», в различных сферах жизни страны стали проявляться признаки исчерпанности актуальной на тот момент линии политического и экономического развития.

Мы со своей стороны, исследуя дипломатические проблемы церковной истории внутри православного мира, считаем необходимым отметить, что первым маркером грядущего ослабления СССР стала активизация его церковной дипломатии – несмотря на априори неустранимое противоречие между постулатами марксистского учения и идеологическим фундаментом христианства. Например, если в 30 – 40-е гг. XX века идеологическим «троянским конем» СССР, практически не имевшего на тот момент союзников в мире (за исключением Монголии и суверенной в то время Тувы), был Коминтерн, что выглядело вполне последовательно в контексте идеологических особенностей коммунистического учения, то задействование «классово чуждых» механизмов, будь то официальной (церковной) или «народной» дипломатией, не могло не бросить «тень» на представления о могуществе СССР.

Кроме того, подчеркнем, что в исследуемую эпоху религиозные институты уже не играли такой роли в мировой дипломатии, как в первой половине XX столетия. Во внутренней политике авторитарных стран они все более прочно связывают себя с потребностями патриотического воспитания как вектора развития государства (в их собственном понимании). При этом роль религиозных организаций в дипломатическом взаимодействии 20-30-е гг. была существенно ниже, чем в более ранний период, например, в эпоху до 1-й Мировой войны. Следует отметить, что роль религиозных организаций в мировой политике постоянно уменьшается как минимум с эпохи Крестовых походов.

Необходимо также констатировать, что широкое использование средств церковной дипломатии в международной политике – в случае, если контрагентами такого рода взаимодействия были субъекты, чьи идеологические, политические, экономические, исторические и иные противоречия (а иногда и комплекс таковых) являлись неустранимыми или существенными до начала взаимодействия и не исчезали после него – было маркером сложного положения одного из «политических контрагентов».

В этом контексте мы можем вспомнить яркий пример церковно-политических уний, которые заключала Византийская империя с Римской курией. Заключению (или переговорам о заключении) такого рода соглашений, несмотря на колоссальные внутриполитические издержки для Константинополя, всегда предшествовало ослабление могущества империи.

Ради уний с церковным Римом Византия даже отступала от квинтэссенции своей политики: идеи симфонии властей, которая предполагала взаимодействие во всех сферах власти – исполнительной, судебной и законодательной, когда государство признавало для себя внутренним ориентиром законы Церкви, власти стремились быть гарантом их соблюдения[3].

По аналогии с известными примерами из истории Средних веков, следует признать, что обращение к средствам церковной дипломатии в Новейшее время есть признак или исчерпанности иных средств (например, в ходе мирных переговоров во внутриполитическом конфликте), или маркер слабости дипломатических позиций одного из контрагентов церковно-политического взаимодействия.

Советский Союз уже в 50-е годы определил для себя пределы собственной экспансии, столкнувшись с польским и, особенно, с венгерским кризисом. Кроме того, подлинного политического суверенитета в рамках мировой экономической социалистической системы в это же время достигают Югославия и Албания. Позже, к середине 60-х, к ним присоединяются Румыния, КНДР и Китай. Чехословацкий 1968-го года и очередной польский (начало 80-х) кризисы еще больше ослабили советскую систему. Она, как и политическая система отдельных стран ОВД[4], вступает в период трансформации, который заканчивается уже в конце 80-х гг.[5]. Однако еще задолго до этого, а именно в середине XX века, СССР стремится найти «опору» для своей политики в православном мире.

Особенностью советской церковной дипломатии в исследуемую эпоху было то, что она действовала достаточно многовекторно, используя потенциал не только РПЦ МП, но и иных православных церквей стран советского блока, что, на наш взгляд, было вполне закономерно. Традиционный для православных конфессий сервилизм способствовал легкости достижения политического компромисса христианских конфессий и атеистической власти, несмотря на сложную историю их взаимоотношений[6].

Вместе с тем, православные церкви государств советского блока вполне отдавали себе отчет в том, что победа коммунизма, над которой они «работали», приведет к их ликвидации. Однако по мере того как

---

[3] О. А. Новиков, *Византийская концепция симфонии властей. Историко-политический аспект*, „Право и политика”, но. 7, 2007, с. 115-122.
[4] G. Gorzelak, *Regional and Local Potential for Transformation in Poland,* “Regional and Local Studies”, но. 14, 1998, с. 111-115.
[5] А. Майорова, *Польша 80-х годов: поиск пути к компромиссу* [в:] *Революции 1989 г. в странах Центральной (Восточной) Европы: взгляд через десятилетие,* ред. Г. Н. Севостьянов, Москва 2001, с. 99-113; М. В. Кривдинский, *Конфликт вокруг «социального государства» в Польше и его влияние на партийную систему в 90-е гг. XX в.* „Балтийские исследования”, ред. И. И. Жуковский, Калининград 2004, вып. 3, с. 52-72; *Вторая волна польских реформ*, ред. Л. Колярской-Бобиньской, Варшава 2000; Н. Бухарин, *Польша: десять лет по пути реформ,* „Новая и новейшая история”, но. 4, 2000, с. 38-57.
[6] „Исторический архив”, но. 2, 1993, с. 76-89.

победа учения Маркса становилась для поколений коммунистов 50-60 гг. все более эфемерной, так и «ликвидация феодальных пережитков» в виде церковных социальных институтов также откладывалась на отдаленную перспективу. А потому инструменты церковной дипломатии по-прежнему являлись для социалистических стран актуальными.

Кроме того, нельзя не упомянуть и еще об одном факторе, который мог сблизить советские партийные институты и религиозные организации: в России с 1917 года на протяжении более 70 лет основой государства стала, по сути, псевдотеократическая идея, основанная на коммунистической идеологии[7]. Закономерно, что и ПНР после 1945 года восприняла аналогичный архетип.

В исследуемый период на мировом дипломатическом фронте в интересах социалистических стран вместе с РПЦ начинает действовать и православная церковь Польши (ПЦП). Причины такого союза между РПЦ МП и польским православием представляются вполне логичными. Польская народная республика заимствовала многие советские государственные институты, рецепировала идеологию и ключевые особенности партийно-государственной системы СССР. Со своей стороны, польская православная церковь не могла не воспринять как императив существовавшую в советскую эпоху доминативную модель церковно-государственных отношений (от латинского термина *dominium* – владение, господство)[8].

Если обобщить этот опыт, следует признать, что, несмотря на различия в практике реализации церковно-государственных отношений разных социалистических стран, ключевой их характеристикой является факт косвенного управления религиозными институтами государством, причем косвенное прежде всего по причине законодательного отделения религии от государства. Данная модель, сформировавшаяся, по нашему мнению, в 1917-1922 гг. в СССР, была унаследована и странами «социалистического лагеря» – в силу рецепции ими советской государственно-правовой модели в целом.

В этих странах, например в Польше, церковь (и католическая и православная) прошла путь от слабо выраженных гонений на нее в первые послевоенные годы до привилегированного статуса в конце XX века. В целом такие различия в официальном и неформальном статусе религиозных институтов вполне, на наш взгляд, укладываются в доминативную модель, второй важной особенностью которой является приоритет для религиозных организаций интересов государства, вне зависимости от особенностей государственной идеологии. В рамках данной модели следо-

[7] О. А. Новиков, *Цивилизационный выбор России и идея теократии,* „Право и политика”, но. 11, 2010, с. 2029-2036.

[8] Н. О. Пашков, *Обновленчекий раскол в Русской Православной Церкви и его влияние на межцерковные отношения в 1922-1941 гг.*, Минск 2018.

вание политической линии публичной власти представлялось для одной из христианских конфессий Польши вполне оправданным.

Вместе с тем, необходимо отметить, что отношения официальной Варшавы (как, впрочем, и Москвы) с польским католичеством были довольно сложными. Коммунистические режимы двух стран по большому счету могли воспользоваться определенной дипломатической поддержкой польской католической церкви, но такого рода поддержка исходила бы не от подчиненного идеологически и организационно (в том числе и путем внедрения агентов спецслужб в церковные структуры) субъекта, каковым была польская православная церковь, а от равноправного партнера, за которым бы априори стоял церковный Рим.

Такого рода взаимодействие по линии церковной дипломатии несло для политического руководства как в Польше, так и в СССР огромные риски. Для советского общества это был бы сигнал несоответствия «линии партии» постулатам ее идеологии, а в общественном сознании ПНР такой шаг мог спровоцировать «взрывную волну» на фоне ожиданий от ослабления «руки Москвы» в польской политике.

В целом, на наш взгляд, выбор Польской православной церкви своей роли в качестве союзника официальной Москвы в церковной дипломатии объяснялся следующими причинами:

– традиционным, исторически укорененным сервилизмом православных церквей;
– крепкими связями польской православной церкви с русскоязычной (а также украиноязычной) общиной Польши;
– независимостью католических церковных институтов от государства, в том числе и в Польше в силу существования единого мирового католического центра (экономического, политического, культурного, исторического и пр.);
– необходимостью ослабления влияния Польской католической церкви на религиозную часть общества ПНР, которое могло быть реализовано посредством стимулирования «перетока» верующих из католичества в православие. Укрепление международного авторитета Польской православной церкви должно было этому способствовать;
– необходимостью продемонстрировать обществу как минимум двух стран (СССР и Польши) «братскую» социалистическую помощь не только по политической линии СССР – ПНР, но и по церковной: РПЦ МП-ПЦП (православная церковь Польши);
– задачами укрепления международного положения Польской православной церкви, которое бы способствовало укреплению международных позиций ПНР как союзника Москвы и активного члена СЭВ и ОВД.

В качестве «контрагента» Польской православной церкви государственная дипломатия СССР и ПНР выбрала Кипрскую церковь. Это

означало, что Советский Союз вместе с социалистической Польшей через Польскую церковь «заходил с тыла» в сообщество западных стран, стремясь найти опору своей политике в православном мире, а польская православная церковь, укрепляя отношения с кипрским православием, со своей стороны, диверсифицировала собственные церковные связи, «жестко завязанные» на РПЦ МП после вступления Польши в советский лагерь.

Между тем интенсификация международных связей, в том числе и культурных, требовала также и диверсификации таковых для Польского государства. Имидж Польши как «советского сателлита» ни в коей мере не способствовал укреплению ее международных позиций. Поэтому перед польским руководством встала задача трансформации этого имиджа в некое новое «положительное» качество.

Крушение мировой колониальной системы в 50-60 гг. XX века и наличие огромного числа так называемых «не определившихся» стран – государств, официально не вошедших ни в «западный клуб» развитых государств (в силу экономических причин), ни в «восточный социалистический лагерь» – открывало перед государствами «народной демократии», в том числе и перед Польшей, широкие дипломатические перспективы. Польская народная республика не могла, таким образом, оказаться в стороне от этих процессов, тем более что активное включение Польши в систему международных связей с так называемыми государствами «третьего мира» стало для нее шансом «обновить» собственный, не всегда до этого момента положительный образ в мире. На этом пути в период 1918-1939 гг. Польская республика оказалась существенно скомпрометированной на международной арене, по крайней мере, в рамках европейских межгосударственных отношений. Так, например, вскоре после достижения Польшей независимости на первый план в ее государственной политике выходят великодержавные претензии.

Выход польского государства «за линию Керзона» – война с Советским Союзом и последовавший за ней захват украинских и белорусских территорий, не населенных поляками, захват г. Вильнюса с почти 40% территории у Литвы, политика полонизации на вновь присоединенных землях, претензии на обладание всей территорией Литвы, Беларуси и Украины, формирование и укрепление авторитарного режима в период правления Ю. Пилсудского и после него, заключение военного союза с фашистской Германией, участие Польши в разделе Чехословакии вместе с Германией и Венгрией в 1938 году, и т.д. – вот далеко не исчерпывающий перечень действий новообразованного Польского государства во внутренней и внешней политике межвоенного периода.

Разумеется, такой имидж страны нуждался в «обновлении», и в 40-50-е годы польское руководство работает над образом «новой Польши», чему в немалой степени способствовал сам термин «народная демократия», применяемый к характеристике восточноевропейских союзников СССР,

в противовес ранее распространенной характеристике Польши в 1918-1939 гг. как «второй» Речи Посполитой, иначе говоря, некой второй польской «империи».

Перед польской дипломатией встает задача формирования иного – привлекательного для мирового сообщества имиджа социалистической Польши, победившей собственное имперское наследие с его национализмом, социальным расслоением, экономической отсталостью и засильем католической церкви в общественной жизни – свободного, демократического, светского, миролюбивого, толерантного, готового к широкому сотрудничеству со всеми «прогрессивными силами демократии». В пользу нового имиджа восточноевропейской страны говорил сам государственный курс тех лет на построение социализма, а в дальнейшем и коммунизма – на достижение социальной гармонии внутри страны, не реализуемой для государств Западной Европы того времени, переживших военную разруху и раздираемых социальными противоречиями.

При этом в глазах польского руководства того времени факт укрепления отношений публичной власти и польского православия, вероятно, также воспринимался как разрыв с архаичным «клерикальным» имиджем Польши Пилсудского. Гонения на религиозные институты в духе СССР 20-30 годов XX столетия никак не вписывались в миролюбивый контекст внутренней и внешней политики стран народной демократии, а потому на вооружение была принята иная политика – равноудаленности и равноправия различных общественных институтов – как относительно новых и «прогрессивных», таких как профсоюзы, так и старых, архаичных по своей сущности – религиозных конфессий.

При этом «разрыв» с клерикализмом должен был происходить как по линии укрепления конкурентов польского католичества (а для этого вполне подходила Польская православная церковь), так и по линии «прогрессивной эволюции» самих религиозных институтов, представлению о которой должно было способствовать их участие в реализации «миролюбивых» векторов политики польского государства. Иными словами, активизация международного присутствия Польской православной церкви была во многом предопределена самими векторами внутренней и международной политики польского государства в исследуемый период.

Реализации дипломатических задач польского православия в мире должен был в немалой степени способствовать и глобальный религиозный климат той эпохи. Так, например, в социальной жизни многих стран Африки, Азии и Латинской Америки идеи социализма оказывались тесно связанными с религиозными. При этом советские образцы заимствовались лишь частично. Соответственно, нужды дипломатии диктовали для ПНР создание по крайней мере иллюзии гармонии государственно-конфессионального сосуществования внутри страны.

Со всей очевидностью можно утверждать, что Польское государство, в соответствии с аналогичной политической линией СССР, не предполагало существенного укрепления как Польской православной церкви, так и углубления своего сотрудничества с религиозными институтами страны. Идеологические различия польских конфессий и польской власти были достаточно прозрачны и артикулированы. С другой стороны, данный фактор не должен был оказывать влияния на использование ресурсов польского православия в международной дипломатии страны.

Вместе с тем, отличие польской социалистической традиции государственно-конфессиональных отношений от аналогичной советской заключалось в необходимости укрепления роли и значения польского православия внутри польского социума. РПЦ МП, в свою очередь, в подобном укреплении не нуждалась. Наоборот, ее избыточная активность внутри СССР могла представлять угрозу для советского государства и идеологической монополии КПСС.

В то же время экспансия православия в Польше имела свои «естественные пределы». Польский социум был по преимуществу католический, а потому сложное наследие православно-католических взаимоотношений в Речи Посполитой и Российской империи[9], как, впрочем, и отношений между поляками и восточными славянами[10], затрудняло межконфессиональные переходы внутри религиозной части польского общества.

Задача государства по укреплению ПЦП оказывалась тесно связанной с поддержанием конкурентной религиозной среды: из-за падения общего числа верующих в Польше в целом православная церковь страны вполне могла относительно быстро исчезнуть. В такой ситуации, в условиях монополии на «религиозные услуги» польского католичества, оппозиционное значение последнего существенно возрастала, соответственно, оппозиционность политики официальной Варшавы постепенно приобретала бы безальтернативно западную направленность. Наличие же относительно крепкой православной структуры в Польше отчасти раскалывало бы оппозиционный, условно клерикальный, лагерь на последовательных западников (радикальные католики) и оппозиционеров без геополитического центра за пределами социалистического лагеря (активные прихожане ПЦП). В силу наличия вышеизложенных факторов влияния во внутренней и внешней политике Польская православная церковь в 50-е

[9] Т. Т. Кручковский, *Интерпретация польского вопроса в России Н. И. Кареевым в «Польских письмах»,* „Белорусская политология: многообразие в единстве”, ред. В. Н. Ватыль, Гродно 2012, с. 288-291; Т. Кручковский, *История Польши и польско-российские отношения в XVII веке в оценке В.О. Ключевского*, „Шлях да ўзаемнасці: матэрыялы XX Міжнар. навук. канф.”, рэд. Я. А. Панькоў, Мінск 2015, с. 210-218.

[10] T. Kruczkowski, *Polacy i Białorusini na terenach współczesnej Białorusi w ocenie polskiej i rosyjskiej historiografii XIX – początku XX wieku*, „Шлях да узаемнасці: матэрыялы XVIII міжнар. навук. канф.”, рэд. Я. Панькоў, І. Папоў, Э. Ярмусік, Ліда 2014, с. 197-205.

годы XX века начинает последовательную работу над положительным имиджем Польши в мире.

В данной связи необходимо выделить особенности государственно-конфессионального дипломатического взаимодействия в рамках сотрудничества режима ПНР и ПЦП:

1. Православная традиция церковно-государственных отношений свидетельствует о том, что религиозные институты всегда оказывали всемерную поддержку светской власти в том случае, если они оценивали ее как достаточно прочную и имеющую основания для функционирования в достаточно длительной исторической перспективе, вне зависимости от отношения этой власти как к церкви, так и к идеологическим основам ее деятельности (христианству). В данном контексте религиозные организации служили своеобразным «продолжением» того или иного государства на международной арене[11].
2. Хотя положение ПЦП внутри Польской народной республики лишь незначительно напоминало статус общественной организации – в силу малочисленности ее «паствы», тем не менее, контроль официальной Варшавы над деятельностью епископата Польской православной церкви – в силу самой сущности доминативной модели церковно-государственных отношений, сближал ПЦП с государственным или партийным ведомством Последнее по определению должно было «стимулировать» ее международную деятельность на благо польского государства.
3. После «обнуления» международных позиций Польши по причине ее резкой переориентации на восток и отказа от консерватизма в пользу принципов «социалистического содружества» стране требовалось обоснование такого поворота. Традиционно ориентированная на католический Рим и союз с Францией Польша осталась в прошлом. Православные церковные связи могли стать тем инструментом, которые создали бы некую новую традицию и преемственность между условной «Польшей Пястов» и Польской Народной Республикой, тем более что последняя фактически повторяла границы Древней Польши (до начала германской экспансии на восток), в отличие от второй Речи Посполитой (1918-1939 гг.), целиком ориентированной на воспроизведение политических и социальных архетипов первой (1569-1795 гг.).
4. Пределы ПЦП целиком совпадали с границами ПНР. Отсутствие иностранных епархий и иностранной паствы не позволяло ПЦП даже теоретически выходить за пределы той «допустимой» самостоятельности, которую очертили бы для нее партийные и государственные

[11] Д. В. Алонцева, С. Н. Булгаков, *О правовом положении русской православной церкви*, „Аграрное и земельное право”, 2016, но. 1(133), с. 39-41.

органы Польши. В данном отношении союз польской «народной демократии» с польским православием выглядел для государственной власти намного предпочтительнее такового с католической церковью страны, в силу прочных связей последней с Ватиканом;

5. Нахождение ПЦП вне господствующих дискурсов польского общества и слабое внимание польского социума к проблемам православной церкви страны не могло не способствовать возможности активного участия польского православия в экуменических процессах, которые, со своей стороны, могли оказать (и в ряде случаев оказывали) дезинтегрирующее влияние на сообщество христиан в различных странах мира. Институциональная и идеологическая слабость ПЦП в данном случае способствовала замалчиванию как участия мирового православия в экуменических процессах, начавших активно развиваться в мире в 50-60 годы XX века, так и факта тесных контактов православных социалистических стран с мировым православием, а также западными церковными и политическими институтами.

Для польского партийного руководства было очевидным, что экуменизм есть долговременная тенденция в мировом религиозном движении, участие в котором безальтернативно для страны, желающей с пользой для себя использовать религиозный фактор в международной политике. Лучшей же «рекламой» государств в рамках экуменического движения была мультиэтничность и мультиконфессиональность вкупе с гармонией в национальной и религиозной жизни этих стран. Польское государство в границах 1945 года, после депортации немецкого населения из Силезии и Восточной Померании (Поморья) на запад, в национальном отношении представляло собой «монолит». «Разбавить» же монорелигиозный характер Польши в мировом общественном мнении было призвано как раз польское православие.

Со своей стороны, польская православная церковь, в отличие от православных «этнических» церквей, таких как Кипрская или Элладская, исторически была не склонна к национальному или иному партикуляризму, ставшему одним из идеологических маркеров деятельности данных религиозных организаций уже с периода Средних веков, когда происходит переход универсальной доктрины в эллинистическую[12], которая в церковном контексте постепенно стала пониматься как национальная греческая.

Важно также отметить, что как и в международной политике советского блока, в рамках которой сформировалось единое «восточное партнерство» социалистических стран, в межрелигиозных отношениях союзниками РПЦ МП стали Польская, Болгарская, «Чехословацкая» (церковь Чешских земель и Словакии) и Сербская церкви.

[12] О.А. Новиков, *Византийская концепция взаимоотношений церкви и государства: диссертация на соискание ученой степени кандидата юридических наук*, Воронеж 2008, с. 115.

В целом к церковной дипломатии «восточного блока» также оказались исторически вполне применимы политические аналогии. Так, например, Советский Союз активно формировал в среде капиталистических стран сообщество собственных союзников. Такими в разное время были Финляндия, Египет, Ливия, Индонезия, Ирак, Сирия, Афганистан, Ангола, Мозамбик и др. Некоторые из этих государств официально провозглашали курс на «построение социализма» или объявляли себя социалистическими, но с определенной собственной уникальной спецификой (например. Ливийская Джамахирия в 1959-2011 гг.). Активизация отношений этих стран с СССР закономерно приводила к аналогичной с иными государствами СЭВ и ОВД ситуации – хотя бы в силу диверсификации экономики внутри «восточного блока».

Соответственно, за активизацией отношений РПЦ МП с православными церквями государств Запада логично должно было бы последовать укрепление отношений между, например, ПЦП и Элладской, Кипрской, Константинопольской и иными православными церквями. Однако если Фанар, как и Элладская архиепископия, следовали политической линии стран НАТО и запада, то позиция Кипрской архиепископии отличалась более лояльным отношением к геополитическим противникам западных стран, причем данная линия получила свое воплощение еще до достижения Кипром суверенитета.

Кипр – шестая православная церковь в православных диптихах, последовательно конкурирующая с Константинополем за грекоязычную паству в Европе и Северной Америке, особенно после исхода греческого населения из Турции[13]. Факт такого рода конкуренции мог быть использован иными православными церквями в их собственной дипломатической войне с Фанаром, что, собственно, и было осуществлено ПЦП.

Польская церковь, устанавливая связи с Кипром, вначале действует довольно осторожно. Об этом среди прочего свидетельствует язык кипрско-польской дипломатической переписки[14]. Однако на примере традиционной церковной риторики в виде поздравлений с праздниками, разного рода «благопожеланиями» и использования титулатуры в древней византийской традиции можно проследить кристаллизацию векторов польско-кипрского церковного православного взаимодействия, среди которых можно выделить следующие:

– – укрепление личных контактов между клириками двух церквей (народная дипломатия);

---

[13] A. Alexandris, *The Constantinopolitan Greek Factor During the Greco-Turkish Confrontation of 1919-1922*, "Byzantine & Modern Greek Studies", но. 8, 1983, с. 145, 146; A. Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974,* Athens 1983, с. 55, 56.

[14] *Переписка с Митрополитом Варшавским и всея Польши. 1959-1977*, Архив Кипрской архиепископии, Л. ΣΤ 1-28.

– интенсификация личных и межцерковных контактов на различных уровнях и т.д.
– формирование единой позиции ПЦП и Кипрской архиепископии по ключевым международным вопросам: борьба за мир[15] и урегулирование внутриправославных противоречий (последняя имеет длительную историю в XX веке[16]), сокращение вооружений и пр.

ПЦП, как и РПЦ МП, устанавливает дружественные церковные связи с использованием методов прямого и косвенного материального стимулирования грекоязычных иерархов.

Очевидным успехом для польского православия стало достижение кипрским архиепископом Макариосом высшей политической власти на острове, которое произошло в 1960 году. Спустя пятьсот лет, как и в лучшие времена Византийской империи, происходит возрождение идеи «единства власти царя и патриарха»[17].

В целом, несмотря на явно выраженное в ходе дипломатической переписки[18] церковных Варшавы и Никосии желание к всемерному сближению, мы не обнаруживаем в исследуемый период (50-80 гг. XX века) маркеров существенного укрепления политических связей ПНР и Республики Кипр. Остров в исследуемую эпоху остается по-прежнему тесно связан политически и экономически с Западом, а страны восточного блока не приходят на помощь Кипру в период обострения его отношений с Турцией в 1974 году. Тем не менее, одна из целей польской церковной дипломатии – формирование многовекторных связей Польской православной церкви была достигнута, что в будущем – после развала «восточного блока» – способствовало укреплению автономии ПЦП в системе межправославных взаимоотношений.

Литература

1. Alexandris A. *The Constantinopolitan Greek Factor during the Greco-Turkish Confrontation of 1919-1922,* "Byzantine & Modern Greek Studies", но. 8, 1983, с. 145, 146.
2. Alexandris A., *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, Athens 1983, p. 55, 56.

[15] *Обращение Архиерейского Собора РПЦЗ к главам государств и в Лигу Наций от 15(28) февраля 1926 г.*, Архив Кипрской архиепископии, Л. ΣΤ 237-238.
[16] *Обращение митрополита Антония Храповицкого к Восточным патриархам и главам православных церквей* (на английском языке), Архив Кипрской архиепископии, Л. ΣΤ 239; Л. ΣΤ 240; *Обращение митрополита Мелхиседека (Паевского) к верующим 23 июля 1923 г.,* Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ), ф. 2786, оп. 1, д. 1, л. 4-5.
[17] О.А. Новиков, *Византийская концепция взаимоотношений церкви и государства,* с. 113.
[18] *Переписка с Митрополитом Варшавским и всея Польши. 1959-1977*, Архив Кипрской архиепископии, Л. ΣΤ 1-28.

3. Алонцева Д. В., Булгаков С. Н., *О правовом положении русской православной церкви*, „Аграрное и земельное право", но. 1(133), 2016, с. 39-41.
4. Бухарин Н., *Польша: десять лет по пути реформ,* „Новая и новейшая история", но. 4, 2000, с. 38-57.
5. *Вторая волна польских реформ*, ред. Л. Колярской-Бобинськой, Варшава 2000.
6. Gorzelak, G., *Regional and Local Potential for Transformation in Poland,* "Regional and Local Studies", но. 14, 1998, с. 111-115.
7. Кривдинский М.В., *Конфликт вокруг «социального государства» в Польше и его влияние на партийную систему в 90-е гг. XX в.* „Балтийские исследования", ред. И. И. Жуковский, Калининград 2004, Вып. 3, с. 52-72.
8. Кручковский Т. Т., *Интерпретация польского вопроса в России Н. И. Кареевым в «Польских письмах»*, „Белорусская политология", Гродно 2012, с. 288-291.
9. Кручковский Т., *История Польши и польско-российские отношения в XVII веке в оценке В.О. Ключевского*, рэд. Я. А. Панькоў, Мінск 2015, с. 210-218.
10. Kruczkowski T., *Polacy i Białorusini na terenach współczesnej Białorusi w ocenie polskiej i rosyjskiej historiografii XIX – początku XX wieku*, „Шлях да узаемнасці: матэрыялы XVIII міжнар. навук. канф.", Ліда 2014, с. 197-205.
11. Herbst M., *Economies and Diseconomies of Scale in Polish Local Governments* / Budapest 2002, с. 169-222.
12. Майорова А., *Польша 80-х годов: поиск пути к компромиссу*, Москва 2001, с. 99-113.
13. Новиков О. А., *Византийская концепция взаимоотношений церкви и государства: диссертация на соискание ученой степени кандидата юридических наук*, Воронеж 2008.
14. Новиков О. А., *Византийская концепция симфонии властей. Историко-политический аспект*, „Право и политика", но. 7, 2007, с. 115-122.
15. Новиков О. А., *Цивилизационный выбор России и идея теократии,* „Право и политика", но. 11, 2010, с. 2029-2036.
16. *Обращение Архиерейского Собора РПЦЗ к главам государств и в Лигу Наций от 15(28) февраля 1926 г.* Архив Кипрской архиепископии, Л. ΣΤ 237-238.
17. *Обращение митрополита Антония Храповицкого к Восточным патриархам и главам православных церквей (на английском языке)*, Архив Кипрской архиепископии, Л. ΣΤ 239; 240.
18. *Обращение митрополита Мелхиседека (Паевского) к верующим 23 июля 1923 г.* Национальный исторический архив Беларуси, – ф. 2786, оп. 1, д. 1, л. 4-5.
19. Пашков Н. О., *Обновленчекий раскол в Русской Православной Церкви и его влияние на межцерковные отношения в 1922-1941 гг.*, Минск 2018.
20. *Переписка с Восточными патриархами,* Государственный архив Республики Крым, ф. 540, оп. 1, л. 100-107.
21. *Переписка с Митрополитом Варшавским и всея Польши. 1959-1977*, Архив Кипрской архиепископии, Л. ΣΤ 1-28.
22. Шишкин А. А., *Обновленческий раскол в русской православной церкви*, Саратов 1973.

Юрій Данилець[1], Василь Міщанин[2] (Użhorod)

ЮРІЙ ДАНИЛЕЦЬ, ВАСИЛЬ МІЩАНИН

Утворення та розбудова православних громад на Підкарпатській Русі в 1920-х рр. (на прикладі с. Нижній Синевир Волівського округу)

Słowa kluczowe: Wierni, Cerkiew prawosławna, Grekokatolicy, Prawosławni
Keywords: Believers, Orthodox Church, Greek Catholics, Orthodox

Streszczenie

Powstanie i rozwój lokalnych wspólnot prawosławnych na Rusi Podkarpackiej w latach 20. XX wieku (na przykładzie wsi Synewyr Dolny, powiat wołowski)

Celem naszych badań było przeanalizowanie rozwoju lokalnych wspólnot parafii prawosławnych na Rusi Podkarpackiej w latach dwudziestych XX wieku, na przykładzie wsi Synewyr Dolny. Na podstawie dużego zbioru niepublikowanych dokumentów archiwalnych zbadano główne etapy rozwoju parafii prawosławnej. Udowodniono, że przejście parafii pod jurysdykcje arcybiskupa Sawatija (Wrabec) osłabiło wspólnotę i pozbawiło ją wsparcia ekonomicznego ze strony państwa. W pracy opisano rolę mnicha Teodozjusza (Horvata) w rozwoju prawosławia w powiecie.

Abstract

Orthodox communities formation and development in Subcarpathian Rus' in the 1920s (on the example of the village of Nyzhniy Synevyr, Volove district)

Our study aimed to research the development of Orthodox communities in Subcarpathian Russia in the 1920s on the example of Nyzhniy Synevyr. Based on a wide range of unpublished

[1] Doc. Iurii Danylets, Candidate of History, PhD., Docent of the Department of Archaeology, Ethnology and Cultural Studies of the Faculty of History and International Relations of State Higher Educational Establishment «Uzhhorod National University».
[2] Doc. Vasyl Mischanyn, Doctor of History, Docent of the Department of Modern History of Ukraine and foreign countries of State Higher Educational Establishment «Uzhhorod National University».

archival documents, the Orthodox parish's main stages of development have been studied. It has been proven that the jurisdiction of the parish of Archbishop Savvatiy (Vrabets) weakened the community and deprived it of economic support from the state. Abbot Theodosius (Horvat) 's role in the spread of the Orthodox movement in the district is shown.

Після включення Закарпаття до складу Чехословаччини в краї продовжив активно розвиватися православний рух, початки якого сягають перших років XX ст. З 1921 р. місіонерську роботу на Підкарпатській Русі активізувала Сербська Православна Церква (далі – СПЦ), котра успадкувала юрисдикційне право на ці території від Карловацької митрополії (патріархії). Вже в 1923 р. чехословацький уряд спробував утворити в країні автокефальну православну церкву за посередництва Вселенського патріархату. Внаслідок непродуманої державно-церковної політики Праги в республіці виник міжконфесійний конфлікт, який послабив Православну Церкву, вніс протистояння у відносини духовенства та вірників, радикалізував становище на селі. Не можна знімати відповідальність з чехословацького уряду і за допущення релігійної боротьби між православними і греко-католиками. Переслідуючи політичні цілі керівництво країни намагалося послабити клерикальне крило у парламенті, зініціювавши антикатолицькі акції в Чехії, Моравії та на Підкарпатській Русі. Сьогодні в Україні розробляється нова лінія державно-церковних відносин. Незалежна країна намагається відкинути застарілі радянські практики, створити належні умови для повноцінного функціонування усіх без винятку церков та релігійних організацій. Досвід Першої Чехословацької Республіки в цьому, як на нашу думку, є досить цінним та заслуговує на належне вивчення.

Історичний розвиток православної парафії в с. Нижній Синевир Волівського округу (нині с. Синевир Хустського району Закарпатської області, Україна) у повній мірі не досліджувався в історіографії. На початку 1990-х рр. в обласній та районній пресі з’явилися кілька науково-популярних статей, присвячених діяльності першого православного священника Синевира – ігумена Феодосія (Горвата) (в миру Федір Горват)[3]. Поява інтересу до даної особи була викликана виявленням частини документів з особистого архіву ченця. Окремі аспекти біографії о. Феодосія було розкрито в наших спільних публікаціях, для написання яких додатково залучалися документи Державного архіву Закарпатської області (далі – ДАЗО)[4]. Різні версії загибелі ігумена Феодосія в концтаборах

[3] М. Вегеш, І. Мокрянин Іван, *Драма Отця Феодосія,* „Закарпатська правда”, 1992, 6.10, с. 3; В. Міщанин, *Синевир очима Феодосія Горвата,* „Верховина”, 13.04, 1993, с. 1, 4.
[4] Ю. Данилець, В. Міщанин, *Ігумен Феодосій (Горват) (18.03.1897-1943)*, „Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна)”, № 1, Ужгород 2011, с. 51-59; тот же, *Ігумен Феодосій (Горват),* [в:] *Сповідники та Подвижники Православної Церкви на Закарпатті в XX ст.* / Авт. кол.: Ю. Данилець –

розглянула в окремій газетній статті О. Нірода[5]. С. Аржевітін, досліджуючи історію сусіднього із Синевиром села Колочави, неодноразово посилається на документи, які вказують на значну роль о. Феодосія (Горвата) в утвердженні православ'я у всіх селах верхньої течії Тереблянської долини[6]. Джерелознавчий характер мають найновіші праці одного із співавторів даної статті, опубліковані в українських та словацьких наукових виданнях[7].

Село Н. Синевир (Zynever, Szinever, Szinaver, Alsószinevér) згадується в історичних документах з 1604 р.[8]. Згідно із переписом 1921 р. в населеному пункті проживало 2602 чол. За національною ознакою більшість жителів були підкарпатськими русинами-українцями (2212). Крім того, в селі проживали євреї (357), «чехословаки» (13), угорці (4) та інші (16) чол.[9]. За релігійною ознакою все українське населення було греко-католицьким, маючи у своєму розпорядженні мурований храм, зведений в 1905-1906 рр.[10].

Необхідно зазначити, що Волівщина не входила до переліку тих округів, де православний рух мав значне поширення. В 1921 р. в цілому окрузі було зафіксовано всього 31 православний вірник[11]. Однак, вже черговий чехословацький перепис 1930 р. свідчить про стрімке поширення впливу православної церкви. У той час на території округу проживало 9 459 православних (загальна кількість населення 35226 чол., греко-католиків – 20 113, іудеїв – 4 966, римо-католиків – 512, євангелістів – 18, інші – 82, без визнання – 76)[12]. Що стосується досліджуваного нами населеного

голова авт. кол., архієпископ Феодор (Мамасуєв), архієпископ Антоній (Паканич), прот. О. Монич, А. Світлинець, Д. Анашкін, С. Канайло, В. Міщанин, ієромонах Пімен (Мацола), прот. В. Юрина, Ужгород 2011, с. 148-158; тот же, *Горват Федір (Ігумен Феодосій),* [в:] *Верховина-Волівщина-Міжгірщина. Історико-культурологічні нариси*, Ужгород 2017, с. 333, 334.

[5] О. Нірода, *Загадкове зникнення священика*, „Верховина", 8.08, 2009, с. 4.

[6] С. М. Аржевітін, *Релігія: Історія верховинського села Колочава*, Київ: Майстерня книги; Чернівці: Видавничий дім «Букрек»; Укр. Письменник 2007, т. 2.

[7] В. Міщанин, *Життя та діяльність ігумена Феодосія Горвата в документах та усно-історичних свідченнях,* „Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна)", № 6, Ужгород 2019, с. 336-355; тот же, *Протоколъ: журнал регистрации входящей/исходящей документации (1925-1933 годов) православного священника Феодосия (Горват) как исторический источник,* „Acta Patristica", volume 11, issue 22, Prešov 2020, с. 80-91.

[8] V. Bélay, *Máramaros vármegye társadalma és nemzetiségei a megye betelepülésétől a 18. század elejéig*, Budapest 1943, с. 200.

[9] *Statistický lexikon obcí v Podkarpatské Rusi: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, čís. 266 Sb. zák. a nař. Vydán ministerstvem vnitra a Státním úřadem statistickým na základě výsledků sčítání lidu z 15. února 1921,* Státní úřad statistický, Praha 1928, с. 29.

[10] Архів Свято-Успенського храму в с. Синевир. Архівна довідка від 9.07.2001, № 16.

[11] *Statistický lexikon obcí v Podkarpatské Rusi…*, с. 28.

[12] *Statistický lexikon obcí v zemi Podkarpatoruské: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, čís. 266 Sb. zák. a nař. Vydán ministerstvem vnitra a Státním úřadem statistickým na základě výsledků sčítání lidu z 1. prosince 1930*, Praha: Orbis 1937, с. XVII.

пункту, то за десятиліття його населення зросло до 2 880 чол. (українці – 2 506), євреї – 294, «чехословаки» – 59, угорці – 8 та інші – 13 чол. У релігійному відношенні серед українського населення сталися кардинальні зміни. У селі кількість греко-католиків зменшилася до 634 чол., а 1875 мешканців сформували нову православну громаду[13]. Крім с. Н. Синевир православні здобули кількісну перевагу над греко-католиками у Вучковому, Майдані, Прислопі, Торуні. Загалом, із 26 населених пунктів Волівського округу в 1931 р. православні заснували власні парафії в 15 селах[14].

Оформлення православного комітету в с. Н. Синевир відбулося 30 липня 1922 р. Всі необхідні документи було переслано до Волівського окружного уряду, який передав пакет на затвердження до жупанату у Великому Севлюші[15]. Після врегулювання всіх формальностей та усунення недоліків в оформленні списків, жупан взяв інформацію про заступання до відому та видав наприкінці грудня того ж року відповідний документ[16]. Упереджуючи можливий релігійний конфлікт селяни підготували на ім'я губернатора спільне звернення від 15 вересня 1922 р. Даний документ є унікальним, адже він складений вірниками греко-католицької і православної церков, котрі прагнули жити у злагоді та мирі. Меморандумів аналогічного змісту нам не вдалося виявити по жодному із населених пунктів Підкарпатської Русі. Селяни пропонували дотримуватися 6 пунктів угоди: 1) кожна громада утримує свого священника; 2) спільне користування храмом і церковним майном та почергове богослужіння; 3) спільне використання церковного реманенту, книг, одягу, дзвонів і т.д.; 4) дозвіл вірникам однієї конфесії відвідувати літургію в іншого священника; 5) у разі незгоди якоїсь із сторін, більша парафія, за рішенням окружного суду, повинна компенсувати меншій громаді її частку вартості храму; 6) насильне захоплення з боку обох сторін категорично заборонялося[17]. З канцелярії губернатора документ потрапив до Шкільного реферату Цивільного управління Підкарпатської Русі в Ужгороді, який опікувався також і церковними питаннями. Знаходимо згаданий меморандум і серед документів жупанату у В. Севлюші. Таким чином, місцева влада на всіх рівнях була проінформована, що православні націлені на конструктивний діалог із греко-католиками.

Аналіз архівних документів за 1923-1926 рр. свідчить, що головним гальмом імплементації мирної угоди був місцевий греко-католицький священник Євгеній Медвецький. Він відмовлявся від будь яких поступок «схизматикам», побоюючись, очевидно, покарання з боку єпархіального керівництва. Припускаємо, що саме із-за цієї причини святий отець при-

[13] Там же, с. 24.
[14] Там же.
[15] Державний архів Закарпатської області (ДАЗО), ф. 15, оп. 3, спр. 231, арк. 17.
[16] ДАЗО, ф. 63, оп. 2, спр. 279, арк. 1-2.
[17] Там же, арк. 4-4 зв.

меншував масштаби православного руху в с. Н. Синевир, ставлячи часто в невигідне становище архієрейську канцелярію в Ужгороді. Крім приховування реального співвідношення кількості вірян греко-католицької і православної церкви, священник повідомляв церковній та світській владі неправдиву інформацію про окремі події та факти. Всі ці фактори не лише не сприяли примиренню двох сторін і локалізації можливого конфлікту, а навпаки, призводили до ще більшого розпалювання протистояння. Разом з тим, місцева влада, після усвідомлення реальних перепон щодо припинення релігійного конфлікту, почала рекомендувати єпископу Антонію (Паппу) перевести о. Є. Медвецького на іншу парафію.

Одним із прикладів неправдивого інформування священником свого керівництва про реальний стан речей у селі є лист єпископа Антонія до Шкільного реферату Цивільного управління та віцегубернатора від 2 квітня 1923 р. Відкинувши загалом антиправославну риторику документу, звернемо увагу на кілька важливих фактів. По-перше, єпископ окреслює хронологію початку православної агітаціїількома роками раніше і називає лідерів цього процесу (Федір Горват, Василь Ледней, Василь Колька та ін.); по-друге, в документі значно применшено кількість православних – 30-40 чол.; по-третє, владика критикував розпорядження Шкільного реферату про необхідність підрахунку вірників греко-католицької церкви в селі. Свою незгоду із даним документом він пояснював «психологією нашого руського народу», який нібито через боязнь, відмовляється підписувати будь-які папери[18]. Звичайно, такі пояснення не могли задовольнити чиновників шкільного відомства, адже в багатьох селах мешканці писали колективні листи до влади, підписували різноманітні клопотання і т.д., і ніякого остраху щодо підписів у них не виявлялося. Крім того, у тому ж Н. Синевирі греко-католицькі вірники вже через півроку збирали підписи під вимогою про повернення ключів від культової споруди.

Реальну причину відмови церковників від перепису релігійної приналежності можна пояснити на основі листа окружного намісника о. Августина Васовчика. У листі до єпископа від 23 грудня 1923 р. він повідомляв, що урядовці під час перепису можуть ставити запитання: ким ти хочеш бути, чи католиком, чи православним? «А у зв'язку з тим, що у цій справі проста людина немає чіткого поняття, вона скоріше залишиться вдома, але католиком себе не захоче писати». Священник наполягав, що навіть якщо селянина запитати: чи греко-католиком чи православним хоче бути? То майже «кожний простий, справедливу віру під назвою православна хоче сповідувати»[19]. Таким чином, можна зробити висновок, що греко-католицьке духовенство ставило під сумнів спроможність своїх вірників правильно висловити свою релігійну приналежність. На нашу думку, апеляція до консерватизму чи неграмотності закарпатського селян-

[18] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1046, арк. 1.
[19] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1051, арк. 7-7 зв.

ства у даному випадку не витримує критики, адже саме священство тривалий час виконувало освітні функції і мало обов'язок, як мінімум пояснити вірникам до якої церкви вони належать.

2 травня 1923 р. єпископ Антоній повідомив Політичне управління Підкарпатської Русі, що наступного дня синевирські православні планують захоплення греко-католицького храму[20]. На засідання єпископської консисторії було ухвалено рішення повідомити телеграмою про очікувані події крім місцевої влади, ще й Міністерство внутрішніх справ (далі – МВС) у Празі[21]. Урядовці відреагували на сигнал досить оперативно. З Ужгороду поступив наказ до окружного начальника у Воловому не допустити захоплення храму та припинити можливий конфлікт. Позаяк жандармська станція в с. Н. Синевир мала у своєму розпорядженні тільки 5 чол., окружне жандармське управління перевело із довколишніх сіл ще 7 осіб. Жандарми перебували в населеному пункті до 13:00, після чого повернулися на свої місця дислокації. У телеграмі до Президії Цивільного управління Підкарпатської Русі повідомлялося, що в селі панує мир і спокій, а інформація про підготовку захоплення є безпідставною[22]. Крім того, православні заявили, що не планували робити нічого протизаконного, оскільки це б могло зашкодити їхнім власним справам. Керівник станції Бартушек запевняв керівництво Земського жандармського управління в Ужгороді, що в с. Н. Синевир не буде заворушень на релігійній основі, оскільки православні тривалий час чекають офіційного вирішення даного питання[23].

Хоча о. Є. Медвецький у листі до єпископа пояснював відмову православних від захоплення храму миттєвою реакцією архієрея і залученням жандармів, аналіз документів свідчить зовсім про інше. Розслідування жандармерії показало, що саме відомості греко-католицького священника базувалася на чутках і не перевіреній інформації. Виявилося, що дійсно в квітні того ж року населений пункт відвідав православний ієромонах Онисифор (Савченко), який виконував для місцевих вірян обряд похорону. Під час проповіді він повідомив присутнім, що отримав із Праги декрет про його призначення на їхню парафію та приїде до села не раніше 3 травня 1923 р. Якщо до того часу все населення покине унію, то окружний начальник зможе офіційно передати культову споруду православним[24]. На думку жандармів, саме ці слова дійшли до греко-католицького священника, котрий побоюючись захоплення або з метою застрашити православних, повідомив дані факти нагору.

[20] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 1.
[21] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1046, арк. 8.
[22] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 4.
[23] ДАЗО, ф. 63, оп. 2, спр. 321, арк. 34.
[24] Там же.

Розвиток православного руху значно послаблювався через незгоди щодо юрисдикційного питання. Незважаючи на те, що в серпні 1921 р. єпископ Досифей (Васич) заснував автономну Карпаторуську Православну Церкву під зверхністю СПЦ, процес інституційної розбудови рухався повільно[25]. Архієрей приїздив на Підкарпатську Русь не часто, візитуючи парафії протягом 1-2 тижнів. За цей період йому не вдавалося врегулювати всі болючі питання на місцях, особливо що стосується забезпечення культовими спорудами та відповідною кількістю духовенства[26]. 4 березня 1923 р. вселенський патріарх Мелетій IV (Метаксакіс) на прохання Празької православної релігійної громади та 28 парафій із Підкарпатської Русі здійснив хіротонію Савватія (Вребеца) на архієпископа Празького та всієї Чехословаччини[27]. Діючи за підтримкою влади архієпископ розіслав своїх місіонерів по віддаленим селам. Н. Синевир також став на бік празької архієпископії. У Національному архіві в Празі зберігся лист канцлера архієпископа Савватія – протопресвітера Мілоша Червінки до Цивільного управління Підкарпатської Русі. У документі повідомлялося про включення під юрисдикцію низки сіл на Верховині (Репинне, Сойми, Торун, Прислоп, Лопушне, Тітківці, Завийка, Верхній Бистрий, Новоселиця, Майдан)[28]. Перелічені населені пункти доручалося обслуговувати тимчасово саме ієромонаху Онисифору, про якого згадувалося вище у контексті с. Н. Синевир. Незважаючи на те, що досліджуваної нами парафії немає в переліку М. Червінки, назване село вже 2 травня 1923 р. висловило повну підтримку архієпископії, засудивши спроби окремих осіб (очевидно мова йшла про прихильників СПЦ), спрямовані на внесення церковного розколу в середовище православних[29].

Намагаючись уникнути протистояння окружний начальник пообіцяв православним вивчити та вирішити питання щодо культової споруди. Шкільний реферат заявив греко-католицькому єпископу про тимчасовий статус кво щодо с. Н. Синевир[30]. 19 грудня 1923 р. на свято Миколая, коли о. Є. Медвецький відбув для проведення літургії у філіальну церкву, православні з дозволу частини греко-католицького комітету вирішили запросити для богослужіння в храмі православного священника із

---

[25] P. Marek, *«Obtížný cizinec». Vladyka srbské pravoslavné církve Dositej a meziválečné Československo (1920-1939),* Olomouc: UP v Olomouci 2020, с. 199.
[26] J. Danilec, P. Marek. *Success, or Defeat? On the Orthodox Mission of the Serbian Bishop Dositheus (Vasić) in Czechoslovakia in 1920-1926,* „Kultúrne dejiny / Cultural History", № 2, 2019, с. 257, 258.
[27] P. Marек, V. Bureha, J. Danilec, *Arcibiskup Sawatij (1880-1959). Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice. K 50. výročí úmrtí (1959-2009),* Olomouc, Univerzita Palackého 2009, с. 44.
[28] Národní archiv České republiky v Praze (NA Praha), f. MŠ, sig. 47 III, kart. 3884, č.j. 359/23, 4.04.1923.
[29] ДАЗО, ф. 63, оп. 2, спр. 279, арк. 12.
[30] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1046, арк. 13.

с. Колочава Івана Бабича. Однак, інші вірники греко-католицької конфесії не допустили проведення служби за православним обрядом і після словесної перепалки виставили опонентів із культової споруди[31]. Жандарми, котрі спостерігали за подіями, не допустили серйозних сутичок між вірянами. Незважаючи на локалізацію конфлікту, греко-католицький єпископ звернувся до окружного та земського начальства із повідомленням про захоплення храму в с. Н. Синевир та вимагав негайного його повернення і покарання винних[32]. Волівському окружному начальнику довелося заперечити звинувачення архієрея, наголосивши, що православні навіть не мали наміру цього робити, а ключі від храму знаходяться в руках членів греко-католицького комітету[33].

Для припинення протистояння місцева влада ініціювала проведення двох нарад за участі зацікавлених сторін. 29 грудня 1923 р. о. Є. Медвецький оголосив про зміну членів церковного комітету, звинувативши попередній склад у проправославних настроях. Окружне керівництво у звітах до жупанату та інших інстанцій наголошувало на неможливості встановлення співвідношення кількості вірників через пасивність та саботаж греко-католиків. Разом з тим, у документах прослідковується думка, що кількість вірників, які подає священник, не співпадає з реальними цифрами. На думку окружного начальника, о. Є. Медвецький заборонив своїм прихильникам підписувати протокол, побоюючись його результатів[34]. Немає чіткої ясності щодо кількості вірників різних церков у с. Н. Синевир й у звітах віцегубернатора Антоніна Розсипала до Міністерства шкіл і народної освіти (далі – МШіНО) та Президії Ради Міністрів. Глава цивільної адміністрації наголошував, що з одного боку греко-католики переконують, що мають в населеному пункті одну тисячу вірників, а з іншого боку – православні наполягають на своїй більшості[35]. Не зрозуміло чому віцегубернатор не доніс до міністерств важливий факт, який міститься в одному із звітів стражмістра Ванека із с. Н. Синевир. Останній зазначав, що після недопущення православного священника до храму, селяни грозили так само не дозволити виконувати літургію греко-католицькому пастирю[36]. На нашу думку, саме на даному аспекті повинна була зосередитися влада та пришвидшити роботу щодо розв’язання складної ситуації.

Листування віцегубернатора з волівським окружним начальником свідчить про те, що греко-католики в 1924-1925 рр. так і не виконали розпорядження Шкільного реферату про перепис своїх вірників. Священник

[31] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 8.
[32] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1051, арк. 3.
[33] Там же, арк. 8.
[34] ДАЗО, ф. 63, оп. 2, спр. 279, арк. 20.
[35] NA Praha, f. PMR, sig. 263, sv. 6, kart. 142, č.j. 1092, 20.02.1924.
[36] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 8.

наводив різноманітні причини для відстрочення даного процесу. Категорична позиція керівника громади отримала підтримку з боку генерального вікарія, який у листі до окружного начальника відкидав ініціативу влади, наголошуючи на тому, що православні не дотрималися формальностей закону 1868 р., а отже все населення і надалі залишається де-юре греко-католицьким[37].

Незважаючи на те, що святкування Різдвяних свят 1924 р. пройшли у населеному пункті мирно, вже в лютому місяці окружний начальник писав до Ужгороду про погіршення ситуації. Зокрема, він наголошував, що розбіжності між двома сторонами носять суто особистісний характер і вони не можуть бути врегульовані полюбовно за згодою обох сторін. За словами чиновника, греко-католики «апріорі» відкидали будь-які угоди з православними щодо спільного використання храму та культових предметів[38].

Моральну підтримку православним певним чином надавала Празька архієпископія. 2 січня 1924 р. М. Червінка повідомив віцегубернатора про прийняття синевирської громади під свою опіку та клопотав про дозвіл на проведення почергового богослужіння в сільському храмі[39]. Збільшенню кількості православних сприяв візит 3 лютого 1923 р. до населеного пункту єпископа Веніаміна (Федченкова), якого архієпископ Савватій призначив своїм вікарієм на Підкарпатській Русі. Формальним приводом до візитації послужила необхідність освячення двох придорожніх хрестів[40]. Відомо також, що православний єпископ навіть провів зустріч та догматичну полеміку з о. Є. Медвецьким, який не дозволив архієрею оглянути храм[41]. Віцегубернатор загалом позитивно оцінював хід єпископського візиту, наголосивши, що греко-католики добровільно видали православним церковні хоругви для привітання Веніаміна[42].

Вже наступного місяця православні виконали погрозу щодо недопущення греко-католицького священника до богослужіння. За повідомлення окружного начальника, 23 березня 1924 р. селяни не пустили о. Є. Медвецького до храму і провели Утреню самостійно. Після завершення обряду староста закрив культову споруду на ключ, котрий передав сільському нотарю. Антоній (Папп) вважав інцидент результатом «більшовицької та анархічної діяльності», а також агітації «мандруючих батюшків і їхнього єпископа»[43]. Натомість Медвецький конкретизував звинувачення архієрея, називаючи головним інспіраторами конфлікту православних священників

[37] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1051, арк. 18.
[38] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 26.
[39] ДАЗО, ф. 63, оп. 2, спр. 279, арк. 16.
[40] Там же, арк. 23.
[41] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1051, арк. 26-27.
[42] NA Praha, f. MŠ, sig. 47 III, kart. 3884, č.j. 44016, 29.03.1924.
[43] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 30.

І. Бабича та о. Георгія Кениза із с. Копашново[44]. На прохання делегацій обох напрямків село відвідав окружний начальник, який намагався примирити опонентів та знайти оптимальний вихід із ситуації. У звіті до жупанату названий чиновник висловив припущення, що релігійного миру в населеному пункті можна досягти лише після зміни греко-католицького священника[45]. Висловлені пропозиції було ретрансльовано шкільним референтом у листі до греко-католицького єпископа. Йозеф Пешек наголошував, що якщо негайно не буде досягнуто мирової угоди, то можна очікувати бурхливого протистояння людей «ненависному місцевому фарару»[46]. Позиція щодо негайного переміщення священників із сіл. Н. Синевир, Торун та Нижня Колочава була донесена крайовою владою до відповідних міністерств і відомств у Празі. Ця думка проводжувала залишатися домінуючою у листуванні урядовців протягом наступних двох років. Єпископ відповів категоричною відмовою, не бажаючи йти на поступки[47].

Сам о. Є. Медвецький пройшов серйозну трансформацію у питання свого переміщення із займаного приходу. Якщо у січні 1924 р. він просив єпископа перевестися на іншу парафію, мотивуючи своє прохання важким моральним та матеріальним становищем[48], то вже в серпні того ж року священник подавав вимоги влади про його заміщення як акт потурання православним та спроби передати у їхнє володіння церковну фару та інше майно[49]. Єпархіальне управління перемістило о. Є. Медвецького з с. Н. Синевир тільки в березні 1926 р.[50].

Після інциденту в березні 1924 р. храм залишався зачиненим. Греко-католики, з дозволу єпископа, виконували богослужіння на церковній фарі[51]. Не маючи відповідного приміщення для відправлення релігійних обрядів, православні зверталися до урядовців різного рівня з клопотаннями про вирішення питання. Із листа до Шкільного реферату від 13 квітня 1924 р. довідуємося, що окружний начальник обіцяв селянам сприяння у передачі храму, однак реальні кроки для локалізації конфлікту не здійснювалися. Зміст клопотання свідчив про радикалізацію руху та готовність православних до самовільного заняття культової споруди[52]. 15 квітня того ж року делегація православних із с. Н. Синевир відвідала губернатора Антонія Бескида. Крім раніше озвучених вимог селяни пропонували дозволити користуватися храмом на умовах почергового

[44] Там же, арк. 38.
[45] Там же, арк. 41-43.
[46] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1051, арк. 41.
[47] Там же, арк. 41-43.
[48] Там же, арк. 10-10 зв.
[49] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 63-64.
[50] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1051, арк. 72.
[51] Там же, арк. 14.
[52] ДАЗО, ф. 63, оп. 2, спр. 279, арк. 30-30 зв.

богослужіння[53]. Позаяк влада знову не вжила жодних заходів для заспокоєння ситуації, 20 квітня 1924 р. православні забрали ключ на нотарському уряді та відкрили храм. Вірники запросили для богослужіння о. І. Бабича, якого раніше не було допущено до літургії.

Безперечно, що дії православної громади виходили за межі діючого законодавства. Єпархіальне керівництво в особі генерального вікарія Петра Гебея вимагало від Цивільного управління негайно відновити права греко-католиків та притягнути винуватих до відповідальності[54]. У свою чергу, влада абсолютно ігнорувала всі звернення капітули. Очевидно, дану політику слід розглядати через призму протистояння чехословацького уряду та Ватикану і вимоги усунення з посади Мукачівського єпископа Антонія (Паппа). Названий архієрей, в силу різних обставин, відмовився приймати громадянство Чехословаччини, що розцінювалося Прагою як антидержавна діяльність та спроба реставрації угорського панування. Для окружного начальника захоплення храму було несподіваним, однак він відкидав негайне відновлення попереднього становища, з огляду на майбутні великодні свята. На думку чиновника, повернути будівлю греко-католикам буде не можливо без сутичок та допомоги жандармерії. Місцева влада вважала, що найкраще вирішити це питання після свят, підкреслюючи необхідність досягнення домовленості про спільне використання церкви. Характеризуючи ситуацію в селі, головнослужний оцінював її абсолютно спокійною. Православні відправляли обряди в храмі, греко-католики також безперешкодно проводили свої богослужіння на фарі. У звіті окружного начальника наводяться дані щодо кількості православних в населеному пункті. Їхня цифра окреслювалася в кількості 1 981 чол., що складало переважну більшість руського населення. Можна говорити про певну прихильність чиновника до православної громади. Зокрема, він пише про братську готовність останніх «домовитись про час і спосіб проведення богослужінь у церкві з греко-католиками, залишаючи їм, незважаючи на чисельну перевагу, повний пріоритет»[55]. На кінець грудня 1924 р., згідно із звітами окружного начальника, між православними та греко-католиками спостерігалися відносно спокійні відносини. Однак, православний рух поширився на сусіднє село (Вишній Синевир (Поляна) (нині с. Синевирська Поляна), яке також обслуговував о. Є. Медвецький[56].

Значний успіх православ'я в с. Н. Синевир та околицях можна пояснити також висвяченням в сан священника місцевого уродженця. Згадуваний вище Ф. Горват, що був головою православної громади, в лютому 1924 р. поїхав на гору Афон в Пантелеймонівський монастир. При обителі

[53] Ibidem, арк. 36 зв.
[54] Ibidem, арк. 33.
[55] Ibidem, арк. 39.
[56] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 77.

він пройшов коротку підготовку і вже на початок червня того ж року повернувся на Підкарпатську Русь[57]. Принагідно зазначимо, що Ф. Горват народився в 1897 р., був учасником Першої світової війни. Перебуваючи на Східному фронті потрапив до російського полону, де познайомився із православ'ям[58]. Повернувшись додому працював ковалем та підробляв на лісорозробках. У червні 1924 р. в Преображенському монастирі в с. Тереблі Тячівського округу Федір був пострижений у чернецтво з нареченням імені Феодосія, на честь Феодосія Печерського[59]. 5 липня 1924 р. архієпископ Савватій рукоположив Горвата у сан ієромонаха та направив на пастирську роботу в с. Н. Синевир[60]. З того часу він був незмінним священнослужителем у рідному селі, аж до арешту угорською поліцією в 1942 р. за звинуваченням у співпраці з радянськими розвідниками та партизанами. Після ув'язнення перебував у контаборі в Угорщині. Загинув, найімовірніше, у серпні 1944 р. у таборі Нойштреліц (Німеччина)[61].

Наприкінці 1924 р. на Волівщині була незначна кількість православного духовенства. Крім ієромонаха Феодосій (Горвата), в селах служило ще три священники. Загалом на Підкарпатській Русі обидві юрисдикції мали у своєму розпорядженні 64 духовні особи[62].

Ситуація в населеному пункті залишалася незмінною фактично до початку 1926 р. Політика Праги щодо церковного питання почала трансформуватися у напрямку зближення з католиками та відходу від підтримкам архієпископа Савватія. 11 січня 1926 р. єпископ Петро (Гебей), що посів посаду Мукачівського греко-католицького архієрея в липні 1924 р., звернувся з черговою вимогою до віцегубернатора щодо повернення культової споруди в с. Н. Синевир[63]. Очевидно, дізнавшись про дане звернення, активізувалися й православні. 17 січня у присутності сільського нотаря та старости було складено документ, який свідчив про домовленості між представниками двох церков. Зокрема у меморандумі йшлося, що православні складають 1700 осіб, й ще кілька сотень не встигли заявити про свій перехід. Греко-католики в свою чергу, мають не більше 150-200 вірників. Головний підсумок звернення полягав у тому, що нібито існуюча ситуація цілком задовольняє обидві сторони[64]. Підготовлений протокол делегація синевирців вручила губернатору, а він переслав його до МШіНО, Міністерства внутрішній справа та Ради Міністрів. А. Бескид

[57] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1051, арк. 9-11.
[58] Ю. Данилець, В. Міщанин, *Ігумен Феодосій (Горват) (18.03.1897-1943)…*, с. 52.
[59] С. Чопик-Микунда, *Свято-Спасо-Преображенський монастир села Теребля (1921-2001). Історичний нарис. Друге видання, доповнене*, Мукачево: Карпатська вежа 2016, с. 414.
[60] ДАЗО, ф. 63, оп. 1, спр. 680, арк. 10.
[61] Ю. Данилець, В. Міщанин, *Горват Федір (Ігумен Феодосій),* [in:] *Верховина-Волівщина-Міжгірщина...*, с. 334.
[62] Archiv Ministerstva zahraničních věcí (AMZV Praha), sekce II, kart. 64, č.j. 19898.
[63] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 81.
[64] Там же, арк. 84.

вважав зміст документу хорошим прикладом налагодження міжконфесійного миру[65]. У аналогічному листі до віцегубернатора йшлося про недоцільність порушення угоди між селянами, задля збереження загального спокою[66]. Наступним етапом творення повноцінної православної громади стало проведення загальних зборів 24 січня 1926 р. та затвердження статуту[67]. Остаточний пакет документів до Цивільного управління було направлено 12 червня 1926 р. У документі вказувалося, що крім власне с. Н. Синевир, до громади будуть належати філіалки в Синевир-Поляні та Вишній Колочаві-Імшаді[68].

Слід зазначити, що політична влада Підкарпатської Русі проігнорувала рекомендації губернатора щодо консервування ситуації в с. Н. Синевир та ухвалила рішення про повернення храму греко-католикам. 2 лютого 1926 р. волівський головнослужний Вацек повідомив до Політичного управління в Ужгород, що прийняв рішення ліквідувати церковний спір. Разом з тим, він усвідомлював, що після повернення храму греко-католикам постане проблема виділення приміщення для богослужіння для православної громади. Як вихід із ситуації чиновник пропонував використати будівлю колишньої церковної школи, яка з 1922 р. не функціонувала і перебувала в занедбаному стані. У листі Вацека ми знаходимо досить цінні відомості про організаційний стан православної парафії. Зокрема, він наголошував, що не отримав жодного повідомлення про вихід із греко-католицької до православної церкви. Спираючись на власні канали інформації, окружний начальник пояснив дане явище побоюваннями селян, що якщо вони формально заявлять про свій вихід із унії, то втратять право на використання храму, котрий свого часу також допомагали будувати[69]. Таким чином, з юридичної точки зору для місцевої влади православної громади не існувало. Очевидно, документи, що були оформлені станом на 24 січня 1926 р., ще не були надіслані до окружного уряду.

4 лютого 1926 р. головнослужний прибув до населеного пункту та скликав спільну нараду греко-католиків і православних. Він зачитав розпорядження, згідно із яким ієромонаху Феодосію заборонялося проводити богослужіння в храмі. Членам православного комітету рекомендувалося подати клопотання для виділення державної субвенції на побудову власної церкви[70]. Вже 8 лютого того ж року у листі до сільського нотаря Вацек, визначив дату передачі культової споруди греко-католикам (25 лютого).

[65] Там же, арк. 83.
[66] Там же, арк. 86.
[67] Особистий архів ігумена Феодосія (Горвата). Протокол засідання церковної православної громади, 24.01.1926.
[68] Там же, Лист до Цивільного управління Підкарпатської Русі в Ужгороді, 12.06.1926.
[69] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 88-89.
[70] Там же, арк. 90.

Очевидно побоюючись протистояння з боку православної більшості, він дозволив до того терміну використовувати церкву для релігійних обрядів[71]. Таким чином, незважаючи на незначні поступки, православна громада отримала чіткий наказ звільнити храм через 18 днів.

Документи МШіНО, державних та особистих архівів свідчать, що православні спробували домогтися відміни розпорядження окружного начальника. Зокрема, на початку лютого 1926 р. МВС у Празі відвідали депутат нижньої палати чехословацького парламенту Андрій Гагатко та член православного комітету із с. Н. Синевир В. Ледней. Вони скаржилися, що місцева влада планує передати храм греко-католицькій меншості[72]. 15 лютого того ж року до МВС також письмово звернувся ієромонах Феодосій (Горват). Він просив пролонгувати право користуватися культовою спорудою, нарікав на застосування застарілого австро-угорського законодавства та закликав дотримуватися принципів демократичної держави[73].

Незважаючи на загалом мирні відносини між представниками двох церков, не обійшлося і без взаємних звинувачень та насильства. У телеграмах до єпархіального управління о. Є. Медвецький повідомляв, що невідомі особи розбили камінням вікна на церковній фарі та підпали в церковного куратора стайню й оборіг з сіном. Священник інкримінував дані дії православним, які, мовляв, терором, змушують селян змінити релігію. Він закликав єпископа домогтися відправки до населеного пункту жандармів для наведення правопорядку[74]. Про згадані факти насильства йшлося також у внутрішньому листуванні МШіНО, де зазначалося про початок розслідування[75]. Жандармською станцією було проведено збір доказів, які показали наступні результати. По-перше, було з'ясовано, що невідомі зловмисники в ніч на 14 лютого 1926 р. розбили 6 вікон на греко-католицькій парафії. Щоб налякати нападників, священник тричі вистрілив у повітря із рушниці (флобертки). На місце оперативно прибув командир місцевої жандармської станції, яка знаходилася навпроти фари, у супроводі 3 жандармів. Однак, вони нікого не спіймали і не з'ясували ім'я злочинців. По-друге, жандарми встановили, що 16 листопада 1926 р. близько 1/2 години вечора на горищі стайні селянина Герасима Нірода виникла пожежа. Одночасно почав горіти оборіг з сіном за 18 м від палаючої стайні. Загальна вартість збитків, за оцінками постраждалого, складала 12 400 Кч. Підозру у підпалі було оголошено інваліду Петрові Цімботі. Однак, через відсутність доказів та через його фізичну недієздат-

[71] Там же, арк. 91.
[72] NA Praha, f. MŠ, sig. 47 III, kart. 3884, 25.02.1926.
[73] Особистий архів ігумена Феодосія (Горвата). Клопотання до Міністерства внутрішній справ у Празі, 15.02.1926.
[74] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1051, арк. 58.
[75] NA Praha, f. MŠ, sig. 47 III, kart. 3884, 23.04.1926.

ність, селянина було звільнено з під варти. І, по-третє, не було доведено, що православні змушували місцевих греко-католиків покинути церкву через погрози смертю чи іншим насильством[76].

Не дивлячись на те, що жандармерія ще не завершила слідство, наведені у телеграмах о. Є. Медвецького факти потрапили до місцевої та центральної преси. Із листування єпископської канцелярії з нунціатурою в Празі можна стверджувати, що інформацію до газет передала власне капітула, із благословення архієрея[77]. Зокрема, майже однакові за змістом замітки про релігійний конфлікт у с. Н. Синевир розмістив братиславський «Slovenský národ»[78], пряшівське «Русское слово»[79], клівлендські «Americké dělnické listy»[80] і т.д.

Передача храму 25 лютого 1926 р. була санкціонована МВС та МШіНО[81]. За словами віцегубернатора, у той день православні зібрались біля церкви, де ієромонах Феодосій розповів вірникам про порядок передачі культової споруди та про ініційовані кроки щодо продовження користування церквою на умовах почергового богослужіння. Крім того, він звернувся до греко-католиків та нотаря із проханням дозволити тимчасово користуватися храмом (поза олтарем) для здійснення хрещення, вінчання та похорону[82]. Із документів також довідуємося, що не всі присутні поділяли заклики священника до мирного розв’язання конфлікту. Окремі селяни відкрито висловлювали невдоволення поверненням церковної будівлі. Окружний начальник у своїх звітах наголошував, що добровільна передача ключів відбулася лише завдяки підготовчій роботі православного священника, який зумів переконати селян у необхідності дотримуватися розпорядження влади[83].

Разом з тим, до кінця не зрозуміла позиція о. Є. Медвецького та греко-католицького комітету. У листі до головнослужного від 26 лютого 1926 р. ієромонах Феодосій (Горват) писав, що згаданий священник із своїми вірниками погодився допустити православних до спільного використання храму, якщо проти цього не буде заперечувати єпископ Гебей[84]. Православний пастир вирішив звернутися до греко-католицького архієрея із клопотанням, котре було переслано через Цивільне управління Підкарпатської Русі. Вацек підтримував ініціативу православних, наголошуючи, що в селі немає будівлі, крім храму, яка б могла вмістити навіть половину вірників. Відповідно, якщо не піти на поступки більшості

[76] ДАЗО, ф. 29, оп. 3, спр. 548, арк. 203.
[77] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1051, арк. 61.
[78] „Slovenský národ”, 1926, 25.02, с. 4.
[79] „Русское слово”, 1926, 18.03, с. 7.
[80] „Americké dělnické listy”, 1926, 26.03, с. 1.
[81] NA Praha, f. MŠ, sig. 47 III, kart. 3884, 25.02.1926.
[82] Там же, č.j. 32210, 10.03.1926.
[83] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 97-98.
[84] Там же, арк. 93.

прохачів, в населеному пункті може виникнути новий релігійний конфлікт[85]. Натомість, о. Є. Медвецький у листі до єпископа від 28 квітня 1926 р. заперечив свою згоду, наголосивши, що розмова, яка велася в канцелярії нотаря, була не серйозною. Він наголошував, що листи Горвата за підтримки сільського нотаря є провокацією проти греко-католиків та свідомою авантюрою[86]. Остаточну крапку в питанні щодо спільного використання церковного майна поставив єпископ Петро (Гебей). У листі до Цивільного управління від 8 червня 1926 р. він заявив, що «я по закону церковному ніколи не можу і не буду дозволяти, щоби греко-східний священник в нашій синевирській церкві, коло церкви, чи на цвинтарі, чи в школи богослужіння відправляв»[87].

Протягом березня-квітня 1926 р. з боку православної громади і її священника було здійснено ряд кроків з метою отримання церковного приміщення. Зокрема, було підготовлено листи до Цивільного управління Підкарпатської Русі, МВС, МШіНО, Парламенту, Сенату та Президента республіки. 9 квітня 1926 р. депутація із с. Н. Синевир у супроводі о. М. Червінки відвідала канцелярію Томаша Масарика. Делегати подали Президенту клопотання про дозвіл на використання храму[88]. 12 квітня 1926 р. до голови уряду з питання вирішення конфлікту на користь православних зверталися члени клубу депутатів соціалістичної партії[89]. Народні посланці пропонували розглянути можливість виділення державної субвенції для будівництва нової культової споруди. Звернення депутатів було розглянуто та переслано на реалізацію до МВС і МШіНО. Листування шкільного відомства із віцегубернатором свідчить, що наприкінці вересня того ж року питання щодо субвенції так і не було вирішено[90]. Можна стверджувати, що синевирці так і не отримали грошової допомоги. Очевидно, тут вже зіграла роль відмови уряду від підтримки парафій, котрі визнавали владу архієпископа Савватія.

Не здобувши фінансової підтримки від уряду православна громада розпочала підготовку до побудови храму власними силами. Початково селяни планували звести тимчасову каплицю для відправлення релігійних потреб. У листі до окружного начальника від 17 травня 1926 р. Православні просили виділити для побудови церкви земельну ділянку, що перебувала у державній власності і знаходилася в центрі села[91]. Очевидно мова йшла про наділ, про який згадує віцегубернатор у листі до МШіНО від 30

[85] Там же, арк. 99-100.
[86] ДАЗО, ф. 151, оп. 7, спр. 1051, арк. 76-77.
[87] ДАЗО, ф. 29, оп. 1, спр. 559, арк. 104.
[88] Archiv Kanceláře prezidenta republiky, Praha (Archiv KPR), f. KPR – protokol PR (Podkarpatská Rus), (1919), sign. PR 218, inv. č. 709, 30.03.1926.
[89] NA Praha, f. PMR, sig. 263, sv. 4, kart. 143, č.j. 2362, 12.04.1926.
[90] NA Praha, f. PMR, sig. 263, sv. 7, kart. 143, č.j. 16826, 30.09.1926.
[91] Особистий архів ігумена Феодосія (Горвата). Лист до Волівського окружного управління, 17.05.1926.

вересня 1926 р. Оскільки земля належала Міністерству громадських робіт, котре планувало на ній спорудити будинок для лікаря, православному комітету тривалий час не вдавалося домогтися її виділення[92]. Бюджет витрат на каплицю складав мінімально 6 000 чехословацьких крон (Кч), тоді як в церковній касі станом на кінець червня 1926 р. було всього 500 Кч[93]. На загальних зборах громади 11 липня того ж року було схвалено рішення про збір грошових внесків, однак вже для повноцінного храму[94]. В особистому архіві ієромонаха Феодосія (Горвата) зберігаються списки жертводавців, котрі змогли виділити кошти на церковну будівлю, а також на закупівлю священичого одягу. Наприклад, селяни зібрали 1 250 Кч за фелон, придбаний від Пантелеймонівського монастиря на Афоні[95], в листопаді того ж року відбулася збірка на храм, яка принесла близько 2 000 Кч[96](Особистий архів 8). Ймовірно, що були ще додаткові надходження, бо в підсумковому звіті приходу за 1926 р. фігурує сума в 12 097 Кч[97].

Точних відомостей про час відведення земельної ділянки нам не вдалося виявити, однак у вересні 1926 р. вона ще не була у володінні православної громади. Цей факт підтверджує лист ієромонаха Феодосія (Горвата) до секретаря архієпископа – Володимира Грузина від 22 серпня того ж року. У ньому чернець жалкує, що архієпископ Савватій під час візиту 16-17 вересня 1926 р. не зможе освятити основу під новий храм[98].

Поїздка архієрея на Підкарпатську Русь мала на меті заручитися підтримкою місцевого духовенства, адже після зборів делегатів Празької православної релігійної громади в м. Чеська-Тршебова 22 листопада 1925 р. архієпископ Савватій повністю втратив владу на чеських землях та позбувся підтримки уряду[99]. Про перебування архієпископа Савватія в с. Н. Синевир маємо доволі скупі відомості. Згідно із повідомленням жандармських станцій владика пересувався по території Підкарпатської Русі у супроводі підприємця та мецената Владислава Черіха на його власному авто[100]. Незважаючи на те, що архієрей приїхав до Н. Синевира досить пізно (о 22:20), його зустрічало близько 500 вірників на чолі з священником[101]. Жандарми звертали увагу на контакти церковного діяча з місцевими мешканцями, повідомляли про зміст його проповідей тощо. Зокрема, під час привітання та на ранній Літургії наступного дня, владика

[92] NA Praha, f. PMR, sig. 263, sv. 7, kart. 143, č.j. 16826, 30.09.1926.
[93] Особистий архів ігумена Феодосія (Горвата). Бюджет на 1926 р., 12.06.1926.
[94] Там же, Протокол засідання православної громади в с. Н. Синевир, 11.07.1926.
[95] Там же, Список добровільних пожертв для виплати за фелон, б.д., 1926.
[96] Там же, Список пожертв для будівництва церкви, бд., 1926.
[97] Там же, Перевірка церковної каси за 1926 р., 31.12.1926.
[98] Там же, Лист ієромонаха Феодосія (Горвата) до Володимира Грузина, 22.08.1926.
[99] J. Šuvarský, *Biskup Gorazd*, Praha 1979, c. 173.
[100] ДАЗО, ф. 29, оп. 3, спр. 550, арк. 78.
[101] Особистий архів ігумена Феодосія (Горвата). Лист ієромонаха Феодосія (Горвата) до Андрія Гагатко, 21.09.1926.

закликав вірників бути стійкими у вірі, не впадати у відчай через відсутність храму, сподіватися на його повернення у майбутньому або ж готуватися до побудови власної культової споруди, для зведення якої держава надаватиме підтримку. У звітах присутня інформація, що через будній день на богослужінні було відносно не багато вірників (100-150 чол.)[102]. Якщо жандарми стверджували, що серед населення не спостерігалося занадто високого ажіотажу, то ієромонах Феодосій переконував у протилежному. У листі до лідера трудовиків, депутата А. Гагатка від 21 вересня того ж року, священник наступним чином характеризував зустріч владики в селі: «в нашому селі… з'явися особисто Преосвященний Архієпископ кир Савватій…, і всі православні мешканці зустрічали Його як апостола, іменуючи Його святою людиною…, і від радості плакали промовляючи: «такий подобається нам Архієрей»[103].

Наприкінці листопада 1926 р. православна громада розпочала будівництво невеликого деревного храму. Ієромонах Феодосій власноруч розробив проект, проконсультувавшись з ужгородським архітектором М. Зоубеком[104]. Для роботи були запрошені як майстри із Волового, так і місцеві. Коштів постійно не вистачало, а тому селяни оголошували протягом 1927-1928 рр. кілька разів про збір пожертв на будівельні матеріали, купівлю дзвонів тощо. Допомагали землякам і вихідці із с. Н. Синевир, що емігрували закордон (із США, Сербії, Румунії). Загальний бюджет споруди склав близько 130 000 Кч[105]. Ієромонах Феодосій замовив на Афоні та оплатив необхідні богослужебні книги, ікони та інші церковні предмети[106]. Завершення будівництва відбулося тільки навесні 1929 р.[107]. У нас відсутні документи про освячення Преображенської церкви. Таким чином, лише отримавши власний храм парафія змогла повноцінно існувати[108].

Окремо слід звернути увагу та той факт, що ієромонах Феодосій (Горват) не отримував від селян фіксовану плату за роботу. У листуванні він пояснював цей факт тотальною бідністю православних вірників та неспроможністю повноцінно утримувати священника. Чернець діставав тільки незначні суми за церковні треби, котрі не могли забезпечити його проживання. У зв'язку з цим, о. Феодосій мусив постійно шукати якогось

---

[102] ДАЗО, ф. 29, оп. 3, спр. 550, арк. 75.

[103] Особистий архів ігумена Феодосія (Горвата). Лист ієромонаха Феодосія (Горвата) до Андрія Гагатко, 21.09.1926.

[104] Ю. Данилець, В. Міщанин, *Ігумен Феодосій (Горват) (18.03.1897-1943)…,* с. 54.

[105] Там же, арк. 55.

[106] Особистий архів ігумена Феодосія (Горвата). Перевірка церковної каси за 1926 р., 31.12.1926.

[107] Там же, Прохання до окружного уряду, 29.05.1929.

[108] Необхідно зазначити, що храм в с. Н. Синевир згорів за невідомих обставин в 8 листопада 1932 р. Селяни спочатку молилися в пристосованому приміщенні, а потім були змушені звести нову культову споруду. Вона була розібрана в 1961 р.

заробітку. До нашого часу збереглися споруди кузні та майстерні, де працював ієромонах. У літній період священник підробляв лісорубом та бокорашем, сплавляючи у низинні села по річці деревину[109].

Зважаючи на те, що Горват підтримував архієпископа Савватія, він був позбавленими державної субвенції, яку держава почала виплачувати в другій пол. 1920-х рр. православним священникам сербської юрисдикції. Економічний фактор та поставлення урядом діяльності архієпископа Савватія поза юридично-канонічне поле, призвів до відтоку від нього духовенства. Духовенство долучалося до Карпаторуської Православної Церкви, а пізніше Мукачівсько-Пряшівської єпархії СПЦ.

Отже, на прикладі с. Н. Синевир можна прослідкувати основні етапи утворення та розвитку православних громад на Підкарпатській Русі в 1920-х рр. Православні мешканці даного населеного пункту пройшли складний процес становлення парафії, не уникнувши, при цьому, релігійного конфлікту з греко-католиками. Протистояння носило в основному особистісний та матеріальний характер. Це виражалося у неприязні більшості вірників щодо місцевого священника та у вимозі передати храм абсолютній більшості. Чехословацькі урядовці на місцях, зі згоди та підтримки Праги, проводили подвійну політику. На початковому етапі вони намагалися не втручатися у релігійний конфлікт, прагнучи руками православних послабити греко-католицьку єпархію. Після усунення з Підкарпатської Русі єпископа Антонія (Паппа) та зближення з Святою Столицею, уряд раптово почав дотримуватися релігійного законодавства. Це виразилося у поверненні культових споруд та церковного майна греко-католикам. На нашу думку, можливо було на самому початку уникнути даного конфлікту, модернізувавши відповідне законодавство та не використовуючи церковне питання у внутрішньополітичній боротьбі. Побудувавши новий храм православні отримали можливість задовольняти свої релігійні потреби. Разом з тим, православний рух послаблювало питання юрисдикційного розколу в середовищі православної церкви. Тільки в 1945 р., коли духовенство обидвох напрямків приєдналося до Руської Православної Церкви, розділення було подолано.

Бібліографія

Джерела

Archiv Kanceláře prezidenta republiky, Praha (Archiv KPR), f. KPR – protokol PR (Podkarpatská Rus), (1919), sign. PR 218, inv. č. 709.

Archiv Ministerstva zahraničních věcí (AMZV Praha), sekce II, kart. 64, č.j. 19898.

Národní archiv České republiky v Praze (NA Praha), f. MŠ, sig. 47 III, kart. 3884.

[109] Ю. Данилець, В. Міщанин, *Ігумен Феодосій (Горват) (18.03.1897-1943)…,* с. 56.

NA Praha, f. PMR, sig. 263, sv. 4, kart. 143; sv. 6, kart. 142; sv. 7, kart. 143.

Statistický lexikon obcí v Podkarpatské Rusi: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, čís. 266 Sb. zák. a nař. Vydán ministerstvem vnitra a Státním úřadem statistickým na základě výsledků sčítání lidu z 15. února 1921, Praha: Státní úřad statistický 1928.

Statistický lexikon obcí v zemi Podkarpatoruské: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, čís. 266 Sb. zák. a nař. Vydán ministerstvem vnitra a Státním úřadem statistickým na základě výsledků sčítání lidu z 1. prosince 1930, Praha: Orbis 1937.

„Americké dělnické listy”, 1926, 26.03.

„Slovenský národ”, 1926, 25.02.

Архів Свято-Успенського храму в с. Синевир. Архівна довідка від 9.07.2001 р., № 16.

Державний архів Закарпатської області (ДАЗО), ф. 15, оп. 3, спр. 231; ф. 29, оп. 1, спр. 559; оп. 3, спр. 548; 550; ф. 63, оп. 1, спр. 680; оп. 2, спр. 279; 321; ф. 151, оп. 7, спр. 1046; 1051.

Особистий архів ігумена Феодосія (Горвата).

„Русское слово”, 1926, 18.03.

Література

Bélay Vilmos, *Máramaros vármegye társadalma és nemzetiségei a megye betelepülésétől a 18. század elejéig*, Budapest 1943.

Danilec Jurij, Marek Pavel, *Success, or Defeat? On the Orthodox Mission of the Serbian Bishop Dositheus (Vasić) in Czechoslovakia in 1920-1926,* „Kultúrne dejiny / Cultural History”, № 2, 2019.

Marek Pavel, *«Obtížný cizinec». Vladyka srbské pravoslavné církve Dositej a meziválečné Československo (1920-1939),* Olomouc: UP v Olomouci 2020.

Marек Pavel, Bureha Volodymyr, Danilec Jurij, *Arcibiskup Sawatij (1880-1959). Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice. K 50. výročí úmrtí (1959-2009),* Olomouc, Univerzita Palackého 2009.

Šuvarský Jaroslav, *Biskup Gorazd*, Praha 1979.

Аржевітін Станіслав Михайлович, *Релігія: Історія верховинського села Колочава*, Київ: Майстерня книги; Чернівці: Видавничий дім «Букрек»; Укр. Письменник 2007, т. 2.

Вегеш Микола, Мокрянин Іван, *Драма Отця Феодосія*, „Закарпатська правда”, 6.10, 1992.

Данилець Юрій, Міщанин Василь, *Ігумен Феодосій (Горват) (18.03.1897-1943*, „Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна)”, № 1, Ужгород 2011,

Данилець Юрій, Міщанин Василь, *Ігумен Феодосій (Горват),* [in:] *Сповідники та Подвижники Православної Церкви на Закарпатті в XX ст.* / Авт. кол.: Ю. Данилець – голова авт. кол., архієпископ Феодор (Мамасуєв), архієпископ Антоній (Паканич), прот. О. Монич, А. Світлинець, Д. Анашкін, С. Канайло, В. Міщанин, ієромонах Пімен (Мацола), прот. В. Юрина, Ужгород 2011.

Данилець Юрій, Міщанин Василь, *Горват Федір (Ігумен Феодосій),* [in:] *Верховина-Волівщина-Міжгірщина. Історико-культурологічні нариси*, Ужгород: Видавництво Timpani 2017.

Міщанин Василь, *Синевир очима Феодосія Горвата,* „Верховина", 13.04, 1993.

Міщанин Василь, *Життя та діяльність ігумена Феодосія Горвата в документах та усно-історичних свідченнях,* „Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна)", № 6, Ужгород 2019.

Міщанин Василь, *Протоколъ: журнал регистрации входящей/исходящей документации (1925-1933 годов) православного священника Феодосия (Горват) как исторический источник,* „Acta Patristica", volume 11, issue 22, Prešov 2020.

Нірода О., *Загадкове зникнення священика,* „Верховина", 8.08, 2009.

Чопик-Микунда Степан, *Свято-Спасо-Преображенський монастир села Теребля (1921-2001). Історичний нарис*. Друге видання, доповнене, Мукачево: Карпатська вежа 2016.

Publikacje członków redakcji periodyku „Orthódoxi Evrópi" za 2020 r.

Publications of editorial staff of the "Orthódoxi Evrópi" periodical for 2020

Публикации редакции журнала „Orthódoxi Evrópi" за 2020 год

Książki / Books / Книги:

1. Antoni Mironowicz, *Hilarion Massalski, archimandryta supraski***,** Białystok 2020**,** ed. Central and Eastern Europe Research Center, pp. 128.
2. Antoni Mironowicz, *Przywileje i nadania Cerkwi i możnym ruskim w Wielkim Księstwie Litewskim*, część III. *Lata panowania Zygmunta Augusta,* Białystok 2020, ss. 228, ed. Central and Eastern Europe Research Center, pp. 228.
3. Антоний Миронович, *Церковные унии в Беларуси, Литве, Украине и Польше и их последствия,* Белосток 2020, ed. Chair of the History of East-Central Europe of the University in Białystok, pp. 116.

Artykuły / Articles / Статьи:

1. A. Mironowicz, *Święty Makary Tokarzewski,* „Cerkiewny Wiestnik", R. LXVII, nr 2, Warszawa 2020, p. 57-60.
2. A. Mironowicz, *The Orthodox Church in the Polish and Ruthenian Lands to the end of 12th Century,* „Orthódoxi Evrópi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej", Rocznik Katedry Historii Europy Środkowo-Wschodniej UwB, vol. 3, Białystok 2020, p. 11-44.
3. A. Mironowicz, *Autocephaly of the Orthodox Church in Poland in 1925, Autocephaly: A Challenge for both Orthodox and Catholics*, „Orientalia Christiana Analecta", Romae 2020, p. 127-165.
4. A. Mironowicz, *Bulgarian Manuscripts in the Collection of the Supraśl Monastery in the mid-16th century,* "Acta Patristica", volume 11, issue 23/2020, ed. Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Presov 2020, p. 143-163.
5. A. Mironowicz, *Hilarion Massalski – archimandryta supraski,* „Cerkiewny Wiestnik", R. LXVII, nr 4, Warszawa 2020, p. 41-56.
6. A. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna w dobrach zabłudowskich w XVII i XVIII wieku,* „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. XI, Białystok 2019, p. 26-42.

7. А. Миронович, *Православная Церковь и Протестанты в борьбе о сохранении вероисповедальных свобод на территории Речипосполитой в 1596-1620-х годах,* [в:] *Народы и культуры славянского мира Восточной Европы в исторической ретроспективе (Беларусь, Украина, Россия, Польша),* рэд. А. Д. Дудько, Гродно 2020, с. 79-86.
8. А. Миронович, *Церковные унии в Польше и Литве и их последствия*, „Православие в Балтии", № 9 (18), Riga 2020, c. 11-36.
9. А. Миронович*, Размышления о моем друге,* „Православие в Балтии", № 9(18), Riga 2020, c. 197, 198.
10. А. В. Миронович, *Польская Автокефальная Православная Церков,* „Православная Энциклопедия", т. LVII, Москва 2020, с. 273-279.
11. А. В. Миронович, *Святой преподобномученик архимандрит Серафим (Шахмуть, † 1946) Жировичский,* [в:] *Церква мучеників: гоніння на віру та Церкву у ХХ столітті: матеріали Міжнар. наук. конф. (К., 6-7 лютого 2020 р.)*, упоряд. С. В. Шумило; відп. ред. прот. В. Савельєв, Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2020, с. 103-106.
12. А. В. Миронович, *Ликвидация унии на территориях Польского Королевства*, [в:] *Православие в Беларуси XIX–XX вв.: Материалы международной научной конференции, Республика Беларусь, г. Минск, 1 ноября 2019 г.,* изд. Белорусская Православная Церковь, Национальная академия наук Беларуси, Отделение гуманитарных наук и искусств НАН Беларуси, Институт истории НАН Беларуси, Минская духовная академия, Минск 2020, с. 22-39.
13. А. В. Міронович, *Четырехсотлетие визита Иерусалимского патриарха Феофана III в Речь Посполитую,* „Церковно-історичний збірник Волинської духовної семінарії", випуск 1, Луцьк 2020, с. 5-16.
14. А. Миронович, *Православная Церковь в Польше в 1945-1948 гг.*, „Наукові записки Богословсько-Історичного Науково-Дослідного Центру імені архімандрита Василія (Проніна)"*,* № 7, Ужгород 2020, с. 259-293.
15. U. A. Pawluczuk, *Prawosławne monastery na terenach zachodnich eparchii imperium rosyjskiego na przełomie XIX/XX wieku* [в:] *Православие в Беларуси XIX–XX вв.*, ред**.** Коваленя А.А., архимандрит Сергий (Акимов), Данилович В. В., Лакиза В. Л., Унучек А. В., Слесарев А. В., Минск 2020, с. 112-122**.**
16. U. A. Pawluczuk, *Monaster Św. Trójcy w Dermaniu w latach 1918-1939****,*** *„*Наукові записки БІНДЦ імені архімандрита Василія (Проніна)", № 7, Ужгород 2020, с. 210-222.
17. M. Mironowicz, *Metody nauczania i wychowania w brackich placówkach oświatowych w XVII wieku*, „Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна)", № 7, Ужгород 2020, с. 151-160.
18. M. Mironowicz, *Nowomęczennik święty Dymitr z Peloponezu*, „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. XI, Białystok 2020, p. 50-54.